ERIK VARDEN

Heimweh nach Herrlichkeit

Ein Trappist über die Fülle des Lebens

Vorwort von Erling Kagge, Autor des Bestsellers »Stille«

HERDER

Erik Varden

Heimweh nach Herrlichkeit

Erik Varden

Heimweh nach Herrlichkeit

Ein Trappist über die Fülle des Lebens

Mit einem Vorwort von Erling Kagge
Aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

Vater Michael Kayal
in memoriam

© Erik Varden 2018. This translation of The Shattering of Loneliness: On Christian Remembrance is published by Verlag Herder GmbH by arrangement with Bloomsbury Publishing Plc.

Deutsche Erstausgabe
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Die Bibeltexte sind entnommen aus:

Die Bibel. Die Heilige Schrift
des Alten und Neuen Bundes.
Vollständige deutsche Ausgabe
© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2005

Satz: Röser MEDIA GmbH & Co. KG, Karlsruhe
E-Book-Konvertierung: Röser MEDIA GmbH & Co. KG, Karlsruhe
Umschlagkonzeption: Verlag Herder GmbH
Umschlagmotiv: Caspar David Friedrich: Der Mönch am Meer,
ca. 1808–1810, Öl auf Leinwand, Stiftung Preußische Schlösser und Gärten

ISBN E-Book 978-3-451-82020-5
ISBN Print 978-3-451-38688-6

Inhalt

Testimonial von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Vorwort von Erling Kagge Der eigentliche Motor des Lebens ist Staunen

Zur Einführung

Gedenke, dass du Staub bist

Gedenke, dass du Sklave in Ägypten warst

Denkt an Lots Frau

Tut dies zu meinem Gedächtnis

Der Beistand wird an alles erinnern

Hüte dich davor, den Herrn zu vergessen

Nachwort: In memoriam

Anmerkungen zum Text und zu den Quellen

Bildnachweise

Über den Autor

Testimonial von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Wie schön, ein Buch in die Hand zu bekommen, das über Gott und den Menschen spricht und keine theologischen Floskeln verwendet. Große Themen laufen an: Staub, der wir sind – aber doch von den göttlichen Händen durchgeknetet; die Fleischtöpfe Ägyptens, nach denen wir jammern – aber doch gelockt vom Duft eines unbekannten Festes, und neben diesem Duft wirken die Fleischtöpfe fade. Das Halbund-Halb des Lebens taucht auf – warum drehen wir uns zur zerfallenen Vergangenheit um, wenn es doch in die Zukunft geht? Und Lots Frau erstarrt zur Salzsäule beim Umdrehen, und wir mit ihr im Angesicht des Schrecklichen, das hinter uns verbrennt. Stattdessen sollten wir rückhaltlos auf den Einen, Großen zulaufen, der uns aus dem Verbrannten in die Zukunft mitnimmt.

Gibt es das Neue, wirklich? Gibt es das Aufstehen aus der Asche? Ja, das gibt es, sagt der Autor, Mönch und seit Kurzem Bischof: Heute wird das Mahl von dem wahren Herrn zubereitet, heute greift der »Anwalt«, der Tröster, nach uns und er ist nicht zu verdrängen in der Stimme der alles begleitenden menschlichen Sehnsucht, im Heimweh nach Herrlichkeit … Diese Sehnsucht ist es, die aus dem Üblichen, Überdrüssigen herauszieht – oder in den Selbstmord abstürzen lässt, wenn sie kein »Heim« sieht – oder im Alltags-Grau verdämmert … Heute können wir mit Maria von Ägypten die Bedrängnis des Fleisches und der Seele abtun; der Löwe, die überwundene Sinnlichkeit, wird uns die Füße waschen wie ihr. Dabei ist das Alte nicht

einfach verloren – es gewinnt neue, tiefe Farben, wenn man es mit den Augen des Freigewordenen betrachtet. Denn dem Sklaven schmeckt die Freiheit ganz anders als dem, der nie in der Finsternis festsaß.

So gehen die Gedanken Schritt für Schritt durch die bekannte Welt und holen aus ihr Unbekanntes heraus – die Welt der Gemeinheiten: Treblinka taucht auf; die Schweizerin Maïti Girtanner, die ihrem Folterarzt zu verzeihen lernte; Vergil mit dem verlockenden Unterweltsfluss Lethe, in dem man alles vergessen kann;

dann die Welt der Musik: Gustav Mahlers Auferstehungs-Symphonie, die dem areligiösen jungen Mann das Herz öffnete;

die Benediktsregel, an der sich der Autor mit immer wachsender Freude schult;

die Welt der nordischen Dichter Hammarskjöld, Dagerman und Bull, der russischen Dichter Tolstoi, Anna Achmatowa und Makine, des Starez Serafim von Sarow am Vorabend der menschenfressenden Revolution;

dann die Welt der alten bezwingenden Lehrer Ignatius von Antiochien, Origenes, Athanasius, Johannes Chrysostomus, Bernhard von Clairvaux;

die expressive Sprachwelt Claudels und Rilkes;

die Welt der Erlösung mit der Weisheit der Rabbinen, die Welt Israels, die Welt Christi und seiner Interpreten, die Welt der Schatztruhen, die so flach Altes und Neues Testament heißen.

Das Buch macht viele Erfahrungen in ihrer Weite auf – jüdische, agnostische, irritierte, mystische, kaum deutbare, ergreifende Erfahrungen. Sie werden auf Christus hin gelesen – aber es geht nicht nur in die Weite, viel abgründiger geht es in die Tiefe.

Unaufdringlich wird klar, dass es Lösung für den Staub gibt, der die göttlichen Finger auf sich spürt, und welchen Namen der Löser hat.

Vorwort von Erling Kagge
Der eigentliche Motor des Lebens ist Staunen

Ich bin Erik Varden bislang zweimal begegnet, beide Male im Spätsommer 1995: einmal auf der Straße in Cambridge und einmal beim Mittagessen, auch in Cambridge. Wir standen beide kurz vor unserem Umzug, der uns in unterschiedliche Richtungen führen sollte: Erik hatte sich entschieden, nach Westen in sein Kloster zurückzukehren, und ich wollte nach Osten, zurück nach Oslo, um mich auf das Familienleben einzurichten, denn ich war kurz davor, Vater zu werden. Zu diesem Zeitpunkt hatte ich einen Großteil meines Lebens in der Natur verbracht: Ich bin alleine zum Südpol gewandert, fünfzig Tage und Nächte unter der Mitternachtssonne; bin über Ozeane gesegelt und habe Berge bestiegen. Ich habe der Stille zugehört und gespürt, wie die Welt verschwindet, wenn man in sie hineingeht. Wir alle sind geborene Entdecker. Ein Kind will klettern, bevor es laufen kann, Kinder fragen sich immer, was sich hinter dem Horizont verbirgt. Erik hat sich diesen Entdeckergeist bewahrt.

Als wir uns verabschiedeten, versprach er, dass wir uns irgendwann in der Zukunft wiedersehen würden. Manchmal habe ich mich gefragt, was Erik in seinem Kloster entdeckt hat. Das Schweigen spricht, wie jeder weiß, der schon einmal Zeit in Einsamkeit verbracht hat, und wir sollten mit ihm sprechen, um das darin verborgene Potenzial zu nutzen. Nach 24 Jahren erhielt ich das Buch *Heimweh nach Herrlichkeit*.

Das war ein Glücksfall. Ich habe sein Buch gerne gelesen, weil ich das Gefühl hatte, dass der Autor und der Text ein und derselbe sind. Es geht um eine Kirche, die im 21. Jahrhundert eine scheinbar fremde Sprache spricht, um Erinnerung, darum, seinen eigenen Weg zu gehen, um sein Leben zu vereinfachen, in den Abgrund des Lebens zu blicken, die Schwierigkeit zu wissen, was man will, Menschen und Ideen über Produkte zu stellen, Kreativität über Konsum und seltsamerweise im Licht verborgen zu sein. Erik erinnert uns optimistisch daran, dass wir immer wieder unseren Kurs ändern können. Und zwar mehrmals. Veränderungen, die interessanterweise nicht als Rückzug, sondern als Aufstieg gestaltet werden müssen.

Für mich geht es in diesem Buch darum, das Leben schwieriger zu machen, als nötig wäre. Darum, von Lots Frau zu lernen, einer Person, die ich glücklicherweise in diesem Buch kennengelernt habe. Es gibt ja immer noch diese leise Stimme in mir, die mir sagt, ich soll die einfachste Alternative wählen: einen Film anzuschauen, statt meine Familie zu besuchen, die Beantwortung von Nachrichten aufzuschieben, die Verantwortung für niemanden außer für mich selbst zu übernehmen. Eine »Mach es dir leicht für dich selbst«-Haltung. In Eriks Buch geht es um das Gegenteil. Ein freies Leben sollte Disziplin, Aufmerksamkeit und Bewusstsein und natürlich Großzügigkeit beinhalten. Wirkliche Freiheit ist die Fähigkeit, »andere Menschen wirklich ernst zu nehmen und Opfer für sie zu bringen, wieder und wieder, auf unendlich verschiedene Weisen, völlig unsexy, Tag für Tag«. Wenn ich diese Worte von David Foster Wallace lese, muss ich immer innehalten und nachdenken. Die Herausforderung besteht natürlich darin, wie man in diesen Erfahrungen einen Sinn findet.

Verantwortung und Belastungen geben dem Leben Substanz. Nur die einfachste Möglichkeit zu wählen, ist

ein Rezept, dem Leben diese Substanz zu entziehen. Wenn Ihr Leben für andere keinen Unterschied macht, dann wird es auf lange Sicht auch für Sie keine so große Rolle spielen. Viele Menschen sagen, dass man Weisheit und Erfahrung braucht, um die richtige Entscheidung treffen zu können. Aber ich glaube manchmal, dass wir vieles schon instinktiv wissen. Es ist die Wahl, die das Schwierigste ist, egal wie alt oder weise wir werden.

Zur Einführung

Muss ich etwas persönlich erfahren haben, um mit Fug und Recht sagen zu können, dass ich mich daran erinnere? Diese Frage hat mich mein Leben lang beschäftigt. Ich führe es auf eine ganz besondere Erinnerung zurück, die ich hier als eine Art Einleitung mitteilen will, und zwar in der Hoffnung, nicht mit meiner Erfahrung zu prahlen, sondern anderen damit zu helfen.

Ich muss damals neun oder zehn Jahre alt gewesen sein. Unsere Familie saß am Tisch. Wir unterhielten uns über die Tagesereignisse. Mein Vater, ein Landtierarzt in Südnorwegen, erzählte von einer verstörenden Begegnung, die er gehabt hatte. Er war an diesem Tag zu einem bestimmten Bauernhaus gekommen und hatte den Besitzer beim Heumachen angetroffen. Es war ein heißer Tag. Der nicht mehr junge Landwirt arbeitete mit bloßem Oberkörper. Sein Rücken, so berichtete mein Vater, sei voll tiefer Narben gewesen, die von Peitschenschlägen stammten. Und weshalb? Weil er während des Kriegs in deutscher Kriegsgefangenschaft gewesen sei und dort grausame Qualen erlitten habe. Diese normalerweise nicht sichtbaren Spuren der Gefangenschaft waren zu einem unabsichtlichen Zeugnis, ja zu einer Art Bekenntnis geworden.

Niemand äußerte sich weiter zu dieser Erklärung. Man nahm es zur Kenntnis und kam dann auf andere Themen zu sprechen, an die ich mich nicht mehr erinnere. Aber das Bild dieser Narben blieb meinem Bewusstsein tief eingeätzt. Es war, als sei durch sie der Schmerz der Welt

in mein geschütztes Universum eingezogen, das dadurch nachhaltig verstört wurde. Plötzlich fühlte ich mich sehr verwundbar und ausgesetzt.

Wie das bei einem Kind wohl so ist, war ich mir des Krieges, der Besatzung und der Fähigkeit des Menschen zu Grausamkeiten nur verschwommen bewusst gewesen; aber die Wahrnehmung, dass ein Mensch aus meiner Nähe, den ich zwar nicht genauer kannte, den ich aber hätte kennen können, eine solche Grausamkeit hatte erleiden müssen, entsetzte mich. Wir neigen dazu, unsere frühen Jahre zu idealisieren. Deshalb sollten wir unseren späteren Rekonstruktionen misstrauen. Aber ich glaube nicht, dass ich im Rückblick zu viel in meine kindliche Empfindung hineinlese, wenn ich sage, dass ich das Bedürfnis verspürte, den Sinn dieser Narben zu ergründen, also die Botschaft zu entziffern, für die sie standen.

Ich tat alles mir Mögliche. Ich las schon gerne und fing an, mich für den Zweiten Weltkrieg zu interessieren. Ich las begierig alles, was ich über die Gefangenenlager finden konnte. Die Bibliothekarin unserer örtlichen Bücherei wusste gar nicht mehr, was sie mit mir anfangen sollte. Ich musste ihr schließlich Bescheinigungen von zu Hause mitbringen, dass ich gegen ihre bessere Einschätzung alles ausleihen dürfe, was ich wollte. Ich las Geschichtsbücher und Biografien. Dabei stieß ich unter anderem auf das Leben von Herman Sachnowitz. Er war einer von lediglich 34 deportierten norwegischen Juden, die 1945 noch am Leben waren.

Was er in seinen Erinnerungen schilderte, weckte in mir ein Gefühl der Mitverantwortung, die zu tragen ich nicht gerüstet war. Mir ging angesichts dieses Zeugnisses auf, dass die Welt ein bedrohlicher Ort ist und das menschliche Leben ein unermessliches Potenzial an Schmerzen mit sich bringen kann, für das irgendjemand

die Verantwortung übernehmen muss. Es mag verkehrt erscheinen, dass ich in so früher Jugend an derartige Tiefen rührte, aber ich bin doch froh, dass ich das getan habe. Es hat mir ein starkes Empfinden dafür verschafft, wie ernst unser Dasein ist. Wenn man leben will, so ging mir auf, muss man dem Tod ins Antlitz schauen. Noch ehe mir wirklich der Sinn des Wortes aufging, war ich bereits der Oberflächlichkeit müde.

Meine Kindheit beschränkte sich natürlich nicht auf derlei düstere Überlegungen. Ich war größtenteils glücklich. Aber trotzdem ließ mich die Botschaft dieser Narben nie ganz los. Von heute aus sehe ich, dass sie mich zuweilen fest im Griff hatte. Das Schwere, das mich bis in die Adoleszenz hinein verfolgte, war im Wesentlichen ein Ausdruck der Wahrheit und durchaus nicht, wie ich später befürchtete, das Anzeichen irgendeiner Gemütsschwäche. Es war ein verstecktes Mitleiden, das darum rang, sich aussprechen zu können. In meiner Sehnsucht nach hilfreichen Koordinaten, an denen ich mein Leben ausrichten konnte, suchte ich in der Literatur.

Bei Hesse, Undset, Blixen, später Kafka und Rilke fand ich vertraute Anklänge. Der Krieg beschäftigte mich weiterhin. Mich zogen die Zeugnisse aus diesen schrecklichen Jahren an, in denen der Mensch sozusagen bis auf seinen Kern reduziert gewesen war und sich darum hatte mühen müssen, in einer in Nacht getauchten Welt dank eines inneren Feuers weiterzuleben. Der Kanon von Schriften, in denen sich dieses Bemühen aufgezeichnet findet, wurde mir zum festen Bezugspunkt. So verdanke ich meine Prägung den Werken von Elie Wiesel und Primo Levi, Etty Hillesum und Aharon Appelfeld, Jacques Lusseyran, Ilse Weber und noch vielen anderen.

Es wäre übertrieben zu behaupten, dass das Kind, das ich damals war, oder der Mann, zu dem ich wurde, sich in

derart extremen Schicksalen hätte *selbst erkennen* können. Was ich sagen kann, ist dies: Ich wusste schon als Junge, dass ein erwachsener Mensch zu werden bedeutet, eine große Last auf sich zu nehmen; dass man diese Last mit innerer Stärke tragen muss; dass mir eine ganz bestimmte, aber noch nicht genau umschriebene Aufgabe, eine solche Last zu tragen, zugemutet würde, und dass ich ihr gewachsen sein sollte.

Es gab Tage, an denen diese Einsicht zerschmetternd wirkte. Aber wenn sie mir nicht gekommen wäre und ich sie mir nicht angeeignet hätte – wie ich das tatsächlich fertigbrachte –, so hätte ich womöglich auch nicht das Licht wahrgenommen, das mir in einer scheinbar sternlosen Finsternis jäh aufging. Es erreichte mich auf dem Weg über die Musik. Ich war knapp sechzehn Jahre alt und entwickelte damals ein Interesse für Mahler. Nachdem ich meine Ersparnisse für einen CD-Player verschwendet hatte, lieh ich mir eine Aufnahme von Mahlers Zweiter Symphonie, der *Auferstehung*, aus. Mir war die christliche Bedeutung des Themas »Auferstehung« bekannt, aber sie ließ mich kalt. Ich war getauft, hatte den Glauben aber nie bekannt, ja begehrte eigentlich eher gegen ihn auf. Das Christentum kam mir vor wie der Versuch einer Flucht vor dem inneren Drama, mit dem ich mich auseinanderzusetzen versuchte und das voller Zwiespältigkeit war, weit entfernt von den gelehrten Gewissheiten der Prediger.

Insgesamt versagten die Botschafter des Glaubens mir gegenüber darin, mich zu beeindrucken. Ich war stolz darauf, mich als Agnostiker zu bezeichnen, denn dieser Begriff bedeutete für mich eine Art geistiger Unabhängigkeit, bei der einem wenig Zustimmung abverlangt wird. Mahler stand für mich für Harmonien und Instrumentation. Aber wenn ich mir seine Symphonie anhörte, konnte ich nicht unberührt bleiben. Ich hatte

nicht erwartet, dass sie mich derart beeindruckte. Was die Musik zum Ausdruck brachte, bestärkten zudem noch die Texte des Komponisten, sodass mich beides doppelt ergriff. Das Solo der Altstimme im vierten Satz beschwört das Schicksal des Menschen ganz schonungslos und dennoch heiter. Es beruht auf einem Fragment aus *Des Knaben Wunderhorn* und verkündet, irgendwie und von irgendwoher werde ein Schimmer die nächtliche Reise desjenigen erleuchten, der entschlossen den Tag herbeisehnt.

Aus diesem Frieden heraus bricht der fünfte, abschließende Satz wie ein Donnerschlag los. Er beschwört Bilder des Chaos, einer Welt im Griff des *Tohuwabohu*, des »Formlosen und Leeren« nach dem ersten Vers der Heiligen Schrift. Schritt für Schritt entwickelt sich sodann in seinem Inneren ein rhythmisches Thema, das einem wie bloßer Lärm vorkommen könnte. Zunächst wird es von den tiefsten, dunkelsten Streichern angestimmt. Dann kräuselt es sich durch das ganze Orchester. Es führt Myriaden von Stimmen zusammen und entwickelt zunehmend Richtung und Sinn. Die in diesem melodischen Aufschwung enthaltenen Themen nennt sodann ausdrücklich der Chor:

> Wieder aufzublühn, wirst du gesät!
> Der Herr der Ernte geht
> Und sammelt Garben
> Uns ein, die starben.

Kann das wahr sein? Noch ehe der Unglaube Zeit hatte, sich zu formieren, wurde er von Stimmen verscheucht, die von einer Hoffnung sangen, welche insgeheim schwanger in meinen Tiefen ruhte, denn ich erkannte sie als mein eigen:

> O glaube, mein Herz, o glaube: Es geht dir nichts verloren! Dein ist, ja dein, was du gesehnt, dein, was du geliebt, was du gestritten! O glaube: Du warst nicht umsonst geboren! Hast nicht umsonst gelebt, gelitten!

Bei diesen Worten brach in mir etwas auf. Die drängende Wiederholung »nicht umsonst, nicht umsonst« war unwiderstehlich. Es war nicht so, dass ich sie einfach glauben wollte, sondern ich wusste, dass sie stimmte. Auch wenn es platt klingen mag: In diesem Augenblick veränderte sich mein Bewusstsein. Mit einer Gewissheit, die weder einem übersteigerten Gefühl noch einer kühlen Analyse entstammte, wusste ich jäh, dass ich in mir etwas trug, das über meine eigenen Grenzen hinausreichte. Ich war mir bewusst, dass ich nicht allein war. Dabei empfand ich weder eine besondere Wärme noch irgendeine ekstatische innere Bewegung. Mir kamen auch keine Tränen. Aber ich konnte genauso wenig die Wahrheit dessen in Zweifel ziehen, was ich empfunden hatte, wie ich bezweifeln könnte zu existieren. Dieses Empfinden hat mich nie mehr verlassen. Dass das so ist, wundert mich immer noch.

Was war da geschehen? Ich glaube allen Ernstes sagen zu können: Mir war eine Erinnerung gekommen. Auf dem Weg einer von dieser Musik ausgelösten privilegierten Einsicht hatte ich meine tiefen Intuitionen bestätigt erhalten. Das Leiden unter Wunden, die Chronik der Überheblichkeit des Menschen über seinesgleichen – das entsprach der Welt, wie sie war, der Welt, die ich bewohnte. Diese Wirklichkeit war tief in mich eingedrungen. Mein war der Schmerz, den ich dort empfand, wo ich noch keine Seele erkannt hatte, er entsprang aber Quellen, die meiner Erfahrung vorausgingen und sie überschritten. Ich war auf eine

offensichtliche Gemeinschaft mit der Menschheit aufmerksam geworden, die ich als leidende Masse vor Augen hatte, welche der Tod überschattet. Dass es meine Pflicht war, den Blick davon nicht abzuwenden, war ich mir sicher: Ich musste den Anstand haben, es zu sehen. Aber zugleich sang in mir eine Stimme: »Nicht umsonst!« Mahler vermittelte mir das Gespür, dass man sich dem Leben stellen kann, ohne sich der Verzweiflung oder Tollheit zu beugen, weil die Angst der Welt von einem grenzenlosen Wohlwollen umfangen ist, das ihr Sinn verleiht. Diesem Wohlwollen war ich begegnet. Ich hatte mich seiner erinnert und es als personale Gegenwart erkannt. Ich wollte es aufspüren, seinen Namen kennenlernen, seine Züge entdecken.

Ich griff zur Bibel, um mich von ihr leiten zu lassen. Bis dahin war sie für mich ein in jeder Hinsicht verschlossenes Buch gewesen. Ich hatte sie für eine Ansammlung von Plattheiten und abstrusen Dogmen gehalten. Manches Vokabular darin wirkte auf mich abstoßend. Aber ich stieß auch auf aufrüttelnde, anziehende Formulierungen:

> In der Nacht hat meine Seele sich nach dir gesehnt: Vom Morgengrauen an will ich in den Tiefen meines Wesens auf dich warten.
>
> Ihr habt nun Traurigkeit, aber ich will euch wieder sehen und euer Herz soll sich freuen.
>
> Alles, was sich dem Licht aussetzt, wird Licht.

Ich kann nicht behaupten, den Sinn solcher Aussagen ganz erfasst zu haben oder dass er mir jetzt aufgeht, aber sie vermittelten mir damals das Gefühl, erkannt zu sein. Es war, als gehe es dabei um Vertrautes, um wieder aufgerufene vergessene Erinnerungen. Auf diese Weise

dämmerte mir von innen die christliche Botschaft auf und fand den Einklang mit den Schwingungen meines Geistes und meiner Seele, ja sogar meines Leibes. Sie offenbarte mir meine Sehnsucht. Ich weiß, für manche Menschen ist die Bekehrung etwas Plötzliches, die Auswirkung eines jähen Aufleuchtens. Mein Zugang war anders. In gewisser Hinsicht war er nicht einmal besonders geistlicher Natur, sofern man diesen Begriff zur Bezeichnung eines spürbaren Berührtwerdens vom Transzendenten verwendet. Das Geheimnis Gottes wurde mir auf verschleierte Weise erschlossen. Ich habe auf meine ganz eigene Art meinen Weg von einer Stufe der Wahrnehmung zur anderen durchlebt. Sogar das streng akademische theologische Studium wurde (und blieb) für mich eine konkrete Disziplin, eine Form des radikalen Realismus, von dem mein Leben abhängt. Wenn die Theologie diese Dringlichkeit verliert, hört sie auf, mich zu interessieren.

Der Raum, worin sich meine Suche entfaltete, war die katholische Kirche. Zunächst betrachtete ich sie, angezogen von ihrer langen, ununterbrochenen Geschichte, aus einem gewissen Abstand. Als ich dann in sie eintrat, empfand ich sie als warmen und gastlichen Raum, in dem ich mich wohlfühlte. Ich hatte ein Umfeld entdeckt, das meine Widersprüchlichkeiten hinnahm, ohne die Wahrheit hintanzusetzen. Ich konnte sowohl meinen Kummer als auch meine Sehnsucht pflegen und läutern. Als mir der Umfang des sakramentalen Geschehens aufging, wodurch alles, was im Himmel und auf Erden ist, auf einen einzigen Augenblick konzentriert wird, und der Sinn der Dinge, die in den Händen eines gebrochenen Menschenwesens gehalten und von ihm gebrochen werden, darin besteht, dass alles dennoch gehalten und geheilt wird, wusste ich, dass ich daheim angekommen war.

Die Kirche inspirierte mich dazu, das Erinnern zu pflegen. Sie erlaubte mir, mein banales, zuweilen armseliges Leben als Heilsgeschichte zu verstehen, die nicht nur bis in die Anfänge der Zeit zurückreicht, sondern auch nach vorwärts erinnert, bis hinein in die Ewigkeit. Wenn man am Kreuzungspunkt dieser Geschichte verweilt, kann es sein, dass man zuweilen mit fürchterlicher Klarheit die trostlosen Schreie der Menschheit vernimmt oder auch die raue Stimme des Bösen hört, und das nicht verschwommen in der Umgebung, sondern unmittelbar im eigenen Herzen. Ein solches Hinhören kann man nur aushalten, wenn man gleichzeitig auf eine andere, leise, aber doch mahnende Stimme achtet, die sagt: »Es ist vollbracht!« Ihr gelingt es dank ihres harmonischen Genies, die gewalttätigen Schreie »Kreuzige ihn!« und den Engelsgesang »Hosanna!« zu einem einzigen Akkord zu verschmelzen, der sich aus der Dissonanz heraus in Richtung nie gehörter Schönheit entfaltet.

Der Henkersknecht, dessen Bild mir als Kind vor Augen stand, bleibt weiterhin der, der er ist. Er fügt echte Wunden zu, die verlangen, gesehen und beweint zu werden. Sie sind jedoch nicht unheilbar, falls auf sie ein Schimmer jenes Feuers fällt, das die Nacht verscheucht, des Feuers, das als Liebe in die Welt gekommen ist und nur entzündet werden muss, um zu brennen. Seit ich begriffen hatte, dass Mönchsein darin besteht, sein Leben als trockenes Holz diesem Zweck zu opfern, war ich mir sicher: Das war es, was ich wollte. Dank dieser Lebensweise konnte ich in Freiheit die Aufgabe übernehmen, die mir infolge einer merkwürdigen Vorsehung von Kindheit an zugewiesen war.

Es ist eine Aufgabe, die sich in alle Richtungen ausdehnt. Mönch zu sein heißt, ein grenzenloses Universum zu bewohnen. Es bedeutet, in eine Höhe und

Tiefe, Länge und Breite gezogen zu werden, die an die Unendlichkeit rührt. Aufrichtig gelebt, ist das Mönchsleben ein Habitat der Verwandlung. Die Väter beschreiben, wie das Herz des Mönchs gebrochen, dann geöffnet und im weiteren Verlauf geheilt wird. Es beginnt sich zu weiten, und zwar so weit, dass es die ganze Welt umfasst, ihre Not Gott in Erinnerung ruft und sie wiederum an Gottes Barmherzigkeit erinnert. Das dem Herzen Christi angeglichene Herz des Mönchs ist ein Zelt der Begegnung. Es strebt in unbändiger Freude nach oben und ist deshalb voller Zuversicht, weil es auf die Probe gestellt wurde. Die Freude, die sich mir als jungem Menschen oft versagte, wird mir jetzt zuteil. Sie ist mir zugleich wohlbekannt und dennoch neu. Die Finsternis sehe ich immer noch – wie sollte ich sie nicht sehen? Aber sie hat ihre Faszination verloren. Ich weiß, dass sie durchbohrt ist. »So ist doch selbst Finsternis nicht dunkel für dich«, heißt es in einem Psalm (139,12). Vor allem anderen sollte man das nie vergessen.

Von Erinnerung sprechen heißt, von Identität sprechen. Wir erinnern uns daran, was wir gewesen sind und was uns zu dem gemacht hat, was wir sind. Zugleich werden wir zu dem, woran wir uns erinnern. Unsere Erinnerung ist nie einfach nur auf die Erfahrung begrenzt, mag sie eng oder breit sein. Wir entdecken – falls wir das wagen –, dass unser Gedächtnis mehr ist als ein stehendes Gewässer voll privater Erinnerungsstücke. Sich erinnern, wirklich erinnern heißt, von den Liegeplätzen aufbrechen und die Segel in Richtung offene See setzen, und das mit allem, was Gefahr und erheiternde Erlebnisse mit sich bringen können. Große Geister haben diesen Vorgang untersucht, von Platon über Augustinus bis zu Carl Gustav Jung – und auf seine eigene Weise auch Proust.

Der Zweck des vorliegenden Buchs ist bescheiden. Es bietet die Chronik einer Lehrzeit des Erinnerns. Ich habe

es anhand von sechs biblischen Geboten gegliedert, an die man sich besonders erinnern sollte. Das sind Gebote, die für mich Leuchttürme waren und mir die Navigation ermöglichten. Ich habe gewagt, aus meiner eigenen Erfahrung heraus zu schreiben. Deshalb wird mein Buch viele Beschränkungen haben. Ich biete es in aller Freundschaft als Einladung zum Segeln an. Wer mich hinter sich lässt, um von sich aus viel weiter hinauszusegeln, schenkt mir die Freude, sein weißes Segel in der Ferne zu sehen. Die alten Mönche schrieben als Vorwort in ihre Schriften oft den Spruch: »Möge das von mir Geschriebene dir nützen.« Diesen Wunsch möchte auch ich hierhersetzen.

Gedenke, dass du Staub bist

In seiner Mönchsregel, der Charta des abendländischen Mönchtums ab dem 6. Jahrhundert, ordnet der heilige Benedikt an: »Das Leben eines Mönchs sollte eigentlich jederzeit die Prägung der Fastenzeit tragen« (RB 49,1). Damit legt er allen eine gewisse Strenge des Lebens ans Herz, denn in der Fastenzeit geht es darum, »dass wir in großer Lauterkeit auf unser Leben achten und alle gemeinsam in diesen heiligen Tagen die früheren Nachlässigkeiten tilgen« (49,2–3). Aber darin steckt noch mehr. Die Fastenzeit verweist auf das Osterfest, und die Regel ist voller Anklänge an das Thema »Ostern«. Für den Mönch nimmt die Woche ihren Verlauf in Richtung Sonntag, dem Tag der Auferstehung, ein Ostern im Kleinen. Jeden Sonntag beginnt dann wieder neu die wöchentliche Rezitation des Psalters, dieses bevorzugten Mittels, um in die Geschichte der Erlösung einzusteigen, die im Pascha Jesu ihren Höhepunkt erreicht. Jede Hore des sonntäglichen Göttlichen Offiziums hallt von Alleluja-Gesängen wider, dieser Osterrufe, die der heilige Benedikt auch auf die Werktage überspringen lässt als Refrain für die Vigilien an Wochentagen. So fällt in die Dunkelheit jeder Nacht ein Lichtschein von der Flamme der Osterkerze.

Das ganze Leben des Mönchs ist also auf Ostern ausgerichtet. Die »Fastenzeit-Prägung« dieses Lebens gewährt eine anhaltende Spannung. Sie hält den Mönch

an, sich aufrecht vor Gott zu stellen, seiner Bedürftigkeit eingedenk zu bleiben und Gottes Gabe zu schätzen. Diese Art Anerkennung steckt besonders deutlich in der Aschermittwochsliturgie der Kirche. Wir bezeichnen die Fastenzeit als »Bußzeit«. Von daher ist es eindrucksvoll, dass das Symbol, mit dem sie beginnt, nicht so sehr auf die persönliche Sündhaftigkeit konzentriert ist, sondern auf unsere Hinfälligkeit als geschöpfliche Wesen. Zur Segnung der Asche, mit der der Priester die Stirn der Gläubigen bestreut, spricht er:

> *Deus, qui humiliatione flecteris et satisfactione placaris, aurem tuae pietatis precibus nostris inclina, et super famulos tuos, horum cinerum aspersione contactos, gratiam tuae benedictionis effunde propitius, ut, quadragesimalem observantiam prosequentes, ad Filii tui paschale mysterium celebrandum purificatis mentibus pervenire mereantur.*
>
> Gott, der du dich niederbeugst, wenn wir demütig zu dir kommen, und dich mit uns versöhnst, wenn wir Genugtuung leisten: Wende dein liebevolles Ohr unseren Bitten zu und gieße über deine Diener und Dienerinnen, die mit dieser Asche bestreut werden, die Gnade deines Segens in Fülle aus, damit wir dank unserer Einhaltung der Fastenzeit verdienen, lauteren Sinnes zur Feier des Ostergeheimnisses deines Sohnes zu gelangen.

Wenn wir uns mit Asche bestreuen lassen, bekennen wir damit, dieser Welt des Staubes anzugehören, und erklären dabei unsere Bereitschaft, auf alle Allmachtsansprüche zu verzichten. Indem ich mich auf diese Weise vor Gott stelle, bekenne ich, dass ich nicht Gott bin. Ich gebe zu, dass mich eine große Kluft von ihm

trennt. Ich akzeptiere das unbequeme Anderssein Gottes. Er ist, was ich nicht bin – aber mein Wesen trägt seine Prägung. Ich sehne mich nach einer Erfüllung, die mir kein Geschöpf geben kann. Ich gehe über diese Erde als fleischgewordene Sehnsucht. Ich bin auf ihr daheim und dennoch ein Fremder, voller Heimweh nach einer Heimat, an die ich mich erinnere, die ich aber noch nie gesehen habe.

Beim Aufstreuen der Asche spricht der Priester zu den Gläubigen die Worte: »Gedenke, Mensch, dass du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehrst.« Diese Worte rüsten uns für den Pilgerweg in Richtung Ostern. Unsere Illusionen sind wir los. Folglich sind wir sowohl zerbrechlich als auch frei. Wir stehen sicher da, mit beiden Beinen fest auf dem Boden. Die vom Priester gesprochenen Worte verweisen auf eine Stelle im dritten Kapitel des Buches Genesis, an der Gott Adam wegen seines Aufbegehrens gegen Gott, das wir als »Sündenfall« bezeichnen, zur Rede stellt. Weil Adam die Neugier wichtiger war als Gottes Gebot, wird er hart bestraft: »Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, von dem du genommen bist. Denn Staub bist du und zum Staub musst du zurückkehren« (3,19).

Dieser Satz wird zuweilen als Fluch über Adam bezeichnet. Das ist eine Fehldeutung. Die Worte Gottes enthalten keine Verdammung, sondern stellen nur eine Tatsache fest. Indem Adam in Missachtung der Vorschrift Gottes so handelte, setzte er seine Kriterien höher an als diejenigen seines Schöpfers. Er, der zunächst von Angesicht zu Angesicht vor dem flammenden Antlitz Gottes gestanden und dessen Wesen Gottes Herrlichkeit widergespiegelt hatte, war der Anmaßung verfallen. Er war der Auffassung gewesen, dank einer ihm eigenen Qualität stehe er auf gleicher Ebene mit Gott. Der Trick

des Versuchers hatte darin bestanden, Gott so darzustellen, als sei er auf den Menschen eifersüchtig. So verführte er den Menschen dazu, die Unabhängigkeit seines Geistes unter Beweis zu stellen. Diese List funktionierte deshalb, weil Adam sich auf einer bestimmten Ebene mit Gott gleich gewähnt hatte. Er hatte vergessen, dass seine geistige Natur ihm »aus Gnade« geschenkt war, diesem biblischen Begriff für ein Geschenk, das kostenlos und frei gewährt ist und das man mit keinerlei Mühe oder Verdienst erlangen kann.

In der Heiligen Schrift kommt es oft vor, dass die tiefste Wahrheit über einen Menschen in seinem Namen enthalten ist. Das war auch bei Adam der Fall. Wenn Gott zu Adam sagt, er müsse sein Brot im Schweiß seines Angesichts verzehren, bis er »zum Erdboden zurückkehre«, lautet das hebräische Wort für »Erdboden« *adamah.* Man könnte es mit »Boden, der Pflanzen hervorbringt« übersetzen oder mit »fruchtbarer Grund«, und zwar im Gegensatz zum dürren Ödland, das ganz am Anfang aus den Wasserfluten auftauchte (1,9). Am sechsten Schöpfungstag beugte Gott sich herab zu dieser *adamah*, nahm Staub und formte daraus *adam*, den Menschen. Er blies ihm in die Nase und versah sein Erdengeschöpf mit einer Seele. Die Worte, die Gott nach dem Sündenfall spricht und die am Aschermittwoch wiederholt werden, stellen schlicht und einfach jeden, der vorübergehend der Vergesslichkeit verfallen ist, wieder auf den Boden der Tatsachen. Wenn man zu *adam* sagt, er werde zur *adamah* zurückkehren, heißt das praktisch: »Denk daran, was du bist und woher du gekommen bist.« Weil Adam den Bund des Vertrauens bricht, der ihn befähigt hatte, ein geistiges Wesen zu sein, verliert er seine Gottebenbildlichkeit. Dadurch ist er auf seine bloße Natur zurückgeworfen, denn aus sich heraus ist er bloßer Staub. Das sind auch wir. Insofern das Leben eine

»Fastenzeit-Prägung« hat, ist es von dieser Einsicht her bestimmt.

Wenn ich mich erinnere, dass ich Staub bin, kommt mir auch wieder, dass ich doch zu mehr bestimmt war. Dieses Eingeständnis entspricht einem verlorenen Potenzial. Wenn ich mein Leben mit dem Blick auf Ostern führe, bedeutet es, darauf zu vertrauen, dass sich das Verlorene wiederherstellen und neu finden lässt. Wie? Laut dem Aschermittwochsgebet mithilfe der Demut. Wenn wir demütig werden, entgegnet Gott mit Nachgiebigkeit. Deswegen sprechen wir ihn voller Vertrauen mit *humiliatione flecteris* an. Unsere Demut wendet sich an Gottes Neigung, sich zu uns herabzubeugen, uns anzurühren und uns zu erneuern. Das ist eine Geste Gottes, die an die Erschaffung Adams erinnert.

Origenes von Alexandria weist auf das Offensichtliche hin: Alles andere hat Gott mit seinem Wort ins Dasein gerufen, Adam dagegen hat er mit seinen eigenen Händen geformt. Er knetete Erde, formte sie mit seinen Händen und hinterließ darauf einen Abdruck seiner selbst. Mit der Erschaffung von *adam* aus *adamah* setzte er ein Ur-Sakrament ein: Materie, der Geist eingegossen ist. Dabei fanden Geschaffenes und Ungeschaffenes in einem staunenden und erstaunlichen Einssein zueinander. Wenn ich daher sage, dass ich Staub bin, ist das nicht erniedrigend. Gott selbst erniedrigt sich aus Liebe, beugt sich aus seinem himmlischen Bereich herab, um die schlichte Materie neu zu formen und ihr wieder seinen Geist einzuhauchen. Am Aschermittwoch wird uns gesagt: Das ist kein bloßer Zufall, was am sechsten Tag geschah, sondern führt uns vor Augen, wie Gott mit dem Menschen umgeht. Wenn wir in unserem Element dem treu bleiben, was wir sind, neigt Gott sich weiterhin zu uns herab. Er beugt sich zu unserer Erniedrigung herab, und das mit der

Absicht, sein Bild wiederherzustellen, ganz gleich, in welcher Hinsicht es entstellt worden ist.

Von daher sieht es so aus, als stehe im theologischen Wortschatz Demut für solide Wahrhaftigkeit. Die Wortbedeutung sagt es ganz deutlich. Das lateinische Adjektiv *humilis* für demütig ist vom Substantiv *humus* abgeleitet, dessen Sinn mit dem hebräischen *adamah* eng verwandt ist. Es bezeichnet den Grund oder konkreter das Erdreich, worin Pflanzen die Nahrung für ihr Wachstum finden. Im klassischen Latein hat der Ausdruck *iacere humi* die Bedeutung »flach hingestreckt auf dem Boden liegen«. *Humilis* sein bedeutet, auf dem Boden zu bleiben. Ein demütiger Mensch ist im Einklang mit der Erde. Auf ihr ist er in seinem Element. Er weiß, dass er kein Engel oder Vogel ist. Ein Schlüsselkapitel in der Regel des heiligen Benedikt – das siebte – trägt den Titel *De humilitate*. Es hat genau den Sinn, den ich hier vorstelle. Dem heiligen Benedikt geht es mit diesem Kapitel nicht um die Demütigung seiner Mönche, sondern er weist ihnen darin einen Weg zur Selbsterkenntnis. Sein Anliegen ist es, uns vom Bedürfnis frei zu machen, mehr zu scheinen, als wir sind. Er möchte uns in der Realität verwurzeln, also vor der illusorischen Selbsterhöhung bewahren.

Worauf das hinausläuft, wird deutlich, wenn wir uns kurz eine dieser Illusion entgegengesetzte Einstellung ansehen. Der griechische Dichter Aristophanes rügt in seiner Komödie *Die Wolken* Sokrates wegen seines Lebensstils und Aussehens, denn er hält all das gegenüber dem Alltagsleben für absurd. So zeigt er den Philosophen, wie er in einem von einem Kran herabhängenden Korb sitzt, also hocherhoben über die Lebenswelt des normalen Menschen. Als der Antiheld Strepsiades Sokrates fragt, warum er denn da oben hänge, bekommt er zur Antwort:

> Ich hätte ja niemals die überirdischen Dinge richtig entdeckt, wenn ich nicht meinen Geist aufgehängt und die winzigen Teile meines Gedankens mit der verwandten Luft gemischt hätte. Wäre ich aber am Boden gewesen und hätte das Obere von unten betrachtet, hätte ich das niemals entdeckt; denn es ist nicht anders, als dass die Erde mit Kraft die Feuchtigkeit des Gedankens an sich zieht.

Sokrates fügt »als nachträglichen Einfall« noch hinzu: »Dasselbe geschieht auch mit der Kresse.« In seinem Bemühen, die Beschmutzung durch die Erde zu vermeiden, hat der Philosoph sich *μετέωρος* gemacht, »meteorisch«, aufgehängt in einer atmosphärischen Grauzone zwischen Erde und Himmel. Selbst wenn die Karikatur des Aristophanes womöglich wenig mit dem historischen Sokrates zu tun haben sollte, ist sie jedenfalls amüsant und treffend. Die Sehnsucht, mit irgendeiner von uns selbst gebauten Maschine in die Höhe zu steigen, steckt recht tief in vielen von uns. Dabei übersehen wir nicht nur, wie vergeblich dieses Unternehmen ist, sondern auch wie albern es uns aussehen lässt. Das Gegengift dafür ist die Demut. Sie steht für den vorzüglicheren Wunsch, mit beiden Beinen fest auf dem Boden zu bleiben. Die Praxis dieser Tugend führt den heiligen Benedikt dazu, sich eine feste Leiter vorzustellen wie diejenige, die Jakob im Traum sah, worauf Engel auf und ab steigen. Diese Leiter hilft uns, in den Himmel zu gelangen. Aber sie erfüllt ihren Zweck nur dann, solange sie fest gegründet auf der Erde steht, auf dem *humus* oder der *adamah.* Für den Christen setzt geistliches Wachstum das Verwurzeltsein in der Materie voraus.

Das Bild, das der heilige Benedikt zur Beschreibung des demütigen Mönchs entwirft, erinnert an diese Tatsache. Zu Beginn des siebten Kapitels zitiert er einen

Vers aus Psalm 131. Darin vergleicht er den demütigen Mönch mit einem »entwöhnten Kind bei seiner Mutter«. Besser lässt sich kaum ein Mensch beschreiben, der mit sich selbst und der Welt ganz im Reinen ist und sich ganz und gar wohlfühlt. Gegen Ende dieses Kapitels schreibt der heilige Benedikt: »Wenn also der Mönch alle Stufen auf dem Weg der Demut erstiegen hat, gelangt er alsbald zu jener vollendeten Gottesliebe, die alle Furcht vertreibt.« Die Demut ist also das Saatbeet der Liebe, weil die Liebe aus nichts anderem erwachsen kann als aus der Wahrheit. Der demütige Mensch entspricht dem Wunschbild, das Dag Hammarskjöld an den Anfang seines Buchs *Zeichen am Weg* setzte:

> *Leende, öppen, omutlig –*
> *kroppen behärskad och fri.*
> *En man som blev vad han kunde*
> *och var vad han var –*
> *ständigt färdig att samla allt*
> *i ett enkelt offer.*
>
> Lächelnd, empfänglich, unbestechlich –
> mit beherrschtem Leib, ganz frei.
> ein Mensch, der sein Potenzial erfüllte,
> der war, was er war –
> allzeit bereit, alles zu sammeln
> in einem einzigen Opfer.

Wie könnte Liebe anders aufblühen als mit der Bereitschaft, alles aufzuopfern? Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, dass eine so verstandene und gelebte Liebe in einem langsam vor sich gehenden Prozess gedeiht. Es ist vergeblich – und gefährlich –, sie sich als Gefäß vorzustellen, in das man hineingegossen wird. Jeder, der *humiliare* zum transitiven Verb erklärt und sich

daran macht, andere nach seinen genauen Vorstellungen zu demütigen, spielt eindeutig Gott. Dieses Spiel lässt niemanden ungestraft. Demut erfordert eine vertrauensvolle und freie Selbsthingabe.

Wenn ich gedenke, dass ich Staub vom Staub bin, schließe ich Frieden mit meiner Herkunft. Ich wähle das, was ich tatsächlich bin, und äußere zugleich meinen Wunsch, mehr zu sein. Wenn Ijob seinen Schöpfer mit den Worten anspricht: »Gedenke doch, dass du aus Ton mich formtest«, beruft er sich auf einen ursprünglichen Zustand; aber er kommt unverzüglich auf eine Aussicht auf Gnade zu sprechen, wenn er die Frage stellt: »Willst du mich wieder in Staub verwandeln?« (10,9). Auch wenn wir Staub sind, können wir doch niemals darin Ruhe finden, nichts anderes als Staub zu sein, denn wir haben den zarten Abdruck von Gottes Finger verspürt.

Gott hat den Menschen »nach unserem Bild, uns ähnlich« gemacht. Er hat »in seine Nase einen Lebenshauch geblasen« (Gen 1,26 und 2,7). Das Menschenwesen ist Staub, der zur Herrlichkeit berufen ist. Es ist herausfordernd, in dieser Spannung zu verharren. Man braucht Zeit und Ausdauer, sich damit zu versöhnen. Anzunehmen, dass meine Natur ein Stück weit so unvollkommen ist, dass sie im Rahmen der Schöpfungsordnung nicht ganz vollkommen werden kann – durch keinerlei Besitz, Leistung oder Beziehung –, heißt, zu meiner radikalen Armut stehen zu müssen. Ich weiß, dass die Erfüllung meines Wesens nur als Geschenk von außerhalb meiner selbst kommen kann. Ich kann mich nicht selbst auf die Höhen hieven, auf die ich gelangen möchte. Aber ich kann dorthin getragen werden. Das Bild des heiligen Benedikt vom Kind, das an der Brust seiner Mutter ruht, erinnert an einen anderen Vers der hebräischen Bibel:

Zu Beginn des Buchs Deuteronomium wird geschildert, wie Israel nach Jahrzehnten in der Wüste auf der Schwelle zum Einzug ins Gelobte Land steht und Mose zum Volk sagt: »Der Herr, euer Gott, der vor euch herzieht, er wird für euch streiten, ganz so, wie er schon in Ägypten mit euch, für euch alle sichtbar, verfahren ist, und dann in der Wüste, die du kennen gelernt hast und in der dich der Herr, dein Gott, getragen hat, wie einer sein Kind trägt, auf dem ganzen Weg, den ihr gezogen seid, bis ihr an diesen Ort kamt« (Dtn 1,30–31). Die Hand, die mich zum Ebenbild Gottes geformt und wieder in Form gebracht hat, nachdem ich meine Ähnlichkeit mit diesem Bild verloren hatte, streckt sich jetzt nach mir aus, um mich aufzuheben und heimzutragen. Bin ich demütig genug, das zu begreifen? Diese Entscheidung kann nicht nur auf einem frommen Gefühl beruhen, sondern sie fordert die Tiefen meiner Seele und meines Fleisches, in denen es starke Strömungen gibt. Wir müssen möglicherweise schreckliche Kämpfe mit uns selbst austragen, um uns wieder die Arglosigkeit anzueignen, über die wir als Kinder verfügten. Um dorthin zurückkehren zu können, woher wir gekommen sind, müssen wir womöglich unsere ganze Kraft aufbieten. Demut ist keine Tugend für Feiglinge. Das Glück, das sie verschafft, findet man auf dem Weg einer Ganzhingabe an den Glauben, die ans Heroische grenzt.

Einer, der dieses Ringen kannte und in der Lage war, es in Worte zu fassen, war der Dichter George Herbert:

I struck the board, and cry’d, No more.
I will abroad.
What? shall I ever sigh and pine?
My lines and life are free; free as the rode,
Loose as the winde, as large as store.

Shall I be still in suit?
Have I no harvest but a thorn
To let me bloud, and not restore
What I have lost with cordiall fruit?
Sure there was wine
Before my sighs did drie it; there was corn
Before my tears did drown it.
Is the yeare onely lost to me?
Have I no bayes to crown it?
No flowers, no garlands gay? all blasted?
All wasted?
Not so, my heart; but there is fruit,
And thou hast hands.
Recover all thy sigh-blown age
On double pleasures: leave thy cold dispute
Of what is fit and not forsake thy cage,
Thy rope of sands,
Which pettie thoughts have made, and made to thee
Good cable, to enforce and draw,
And be thy law,
While thou didst wink und wouldst not see.
Away; take heed;
I will abroad.
Call in thy deaths head there; tie up thy fears.
He that forbears
To suit and serve his need,
Deserves his load.
But as I rav'd and grew more fierce and wilde
At every word,
Me thoughts I heard one calling, Child:
And I reply'd My Lord.

Auf den Tisch schlug ich und schrie: Ich kann nicht mehr!
Ich ziehe fort.
Soll ich denn endlos schmachten, seufzen?
Frei von Fesseln ist mein Leben, frei wie das Band im Wind,
Es will ins Weite, will die Welt erobern.
Soll ich denn ewig festgebunden sein?
Ist meine einzige Ernte ein Dorn,
Der mich sticht und bluten lässt?
Werde ich keine andere haben, die meine Mühe zahlt mit stärkender Frucht?
Da gab’s doch sicher Wein, bevor mein Seufzen ihn versiegen ließ,
Gab’s Korn, eh meine Tränen es ersäuften.
Ist mir das Jahr gestohlen worden?
Hab keinen Lorbeer ich, es mit ihm zu krönen?
Keine Blumen, keine fröhlichen Girlanden?
Sind alle sie verblüht, verschwendet?
Nicht doch, mein Herz, es gibt ja Frucht
Und du hast Hände.
Lass dein seufzerschweres Leben sich erholen
Mit doppeltem Vergnügen: Lass dein kaltes Disputieren,
Was gut und recht ist, bleiben
Und verlass doch deinen Käfig, dein Seil aus Sand,
Das nichtige Gedanken dir geflochten und dir daraus
Ein festes Tau gemacht, dich zu zwingen und zu zieh’n
Und dir Gesetz zu sein,
Während du blinzelst und nicht sehen willst.
Fort; gib nur acht;

Ich will ins Freie.
Weg mit dem Totenkopf! Bind deine Ängste.
Wer’s unterlässt, entsprechend zu suchen, was er braucht,
Verdient die Last, die er sich damit auferlegt.
Doch als ich tobte und zorniger und wilder wurde
Mit jedem weiteren Wort,
War mir, als rief mich jemand: *Kind!*
Und ich gab ihm zur Antwort: *Mein Herr!*

Am 19. März 2001 durchstöberte ich den Buchladen der Sorbonne. Da fiel mein Blick auf ein schmales Buch, das an einem besonders sichtbaren Platz ausgestellt war. Es trug den Titel *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*: »Unser Bedürfnis nach Trost ist unersättlich.« Das musste ich mir unbedingt kaufen. Ich schrieb feierlich das Kaufdatum hinein, als hätte ich gewusst, noch bevor ich den ganzen Text gelesen hatte, dass es für mich von bleibender Bedeutung sein würde. Seither habe ich dieses Buch immer mit mir herumgetragen und es nach einigen Pausen immer wieder gelesen. Schließlich kam ich auch in den Besitz des schwedischen Originals. Daraus möchte ich hier die ersten beiden Paragrafen so übersetzen:

> Mir fehlt der Glaube. Aus diesem Grund kann ich nie ein glücklicher Mensch sein, denn ein glücklicher Mensch sollte nie die Angst haben, sein Leben sei sinnlos und nur ein zielloser Lauf auf einen gewissen Tod zu. Mir ist kein passender, fester Platz auf Erden beschieden, von wo aus ich die Aufmerksamkeit irgendeines Gottes auf mich lenken könnte. Auch bin ich kein Erbe der gut versteckten Wut des Skeptikers oder der Unschuld des

> glühenden Atheisten. Deswegen wage ich nicht, Steine auf jemanden zu werfen, der an das glaubt, was ich bezweifle, oder auf jemanden, der den Zweifel hoch schätzt, als ob nicht auch er in Dunkelheit gehüllt ist. Ein solcher Stein sollte aber auch mich treffen, denn eines weiß ich gewiss: Das Bedürfnis des Menschen nach Trost ist unersättlich. Ich bin hinter dem Trost her wie ein Jäger hinter seiner Beute. Sobald sie mir in den Wäldern aufblitzt, schieße ich danach. Meistens treffe ich dabei nichts anderes als Luft, obwohl mir zuweilen etwas getroffen vor die Füße fällt. Seit ich weiß, dass die Beständigkeit des Trostes nicht stärker ist als der Wind in der Krone eines Baumes, mache ich mich hastig daran, mein Opfer zu verschlingen.

Der Verfasser dieser Zeilen ist der Dichter, Autor und Kritiker Stig Dagerman (1923–1954), ein Meteor am Firmament der Literatur des 20. Jahrhunderts. Er starb mit 31 Jahren von eigener Hand. Warum? Wer würde das zu sagen wagen? Dagerman war ein Mensch, der intensiv lebte. Seine dichterische Gabe versetzte ihn zuweilen regelrecht in Ekstase. Er bekannte, dass ihn »die Spannung, die in einem Bogen aus Wörtern steckt, mit Freude und Schrecken« erfülle. Derweil hielt ihn sein entschiedener Nihilismus in einer Balance über einem Abgrund von bedrohlicher Leere. Eines Tages sprang er dann hinunter. Zu Lebzeiten gewann er in Skandinavien eine ansehnliche Leserschaft, aber erst nach seinem Tod erlangte er in Frankreich Kultstatus. Zigaretten rauchende Intellektuelle an Tischchen längs des Boulevard Saint-Germain versetzten Dagerman, den schön frisierten, bleichgesichtigen Existenzialisten, in die Rolle eines nordischen Kollegen von Sartre und Camus. Es ist ja recht verführerisch, die verworrenen bunten Fäden eines Menschenlebens der einfarbigen Langeweile einer

abstrakten Definition zu opfern! Besonders gut gefällt mir das Foto von 1949, das Dagerman mit der charmanten Besetzung eines seiner Stücke zeigt. Er posiert darauf als Ikone der faszinierenden, sorgenfreien Männlichkeit und zeigt recht deutlich, dass er diese Komödie genießt.

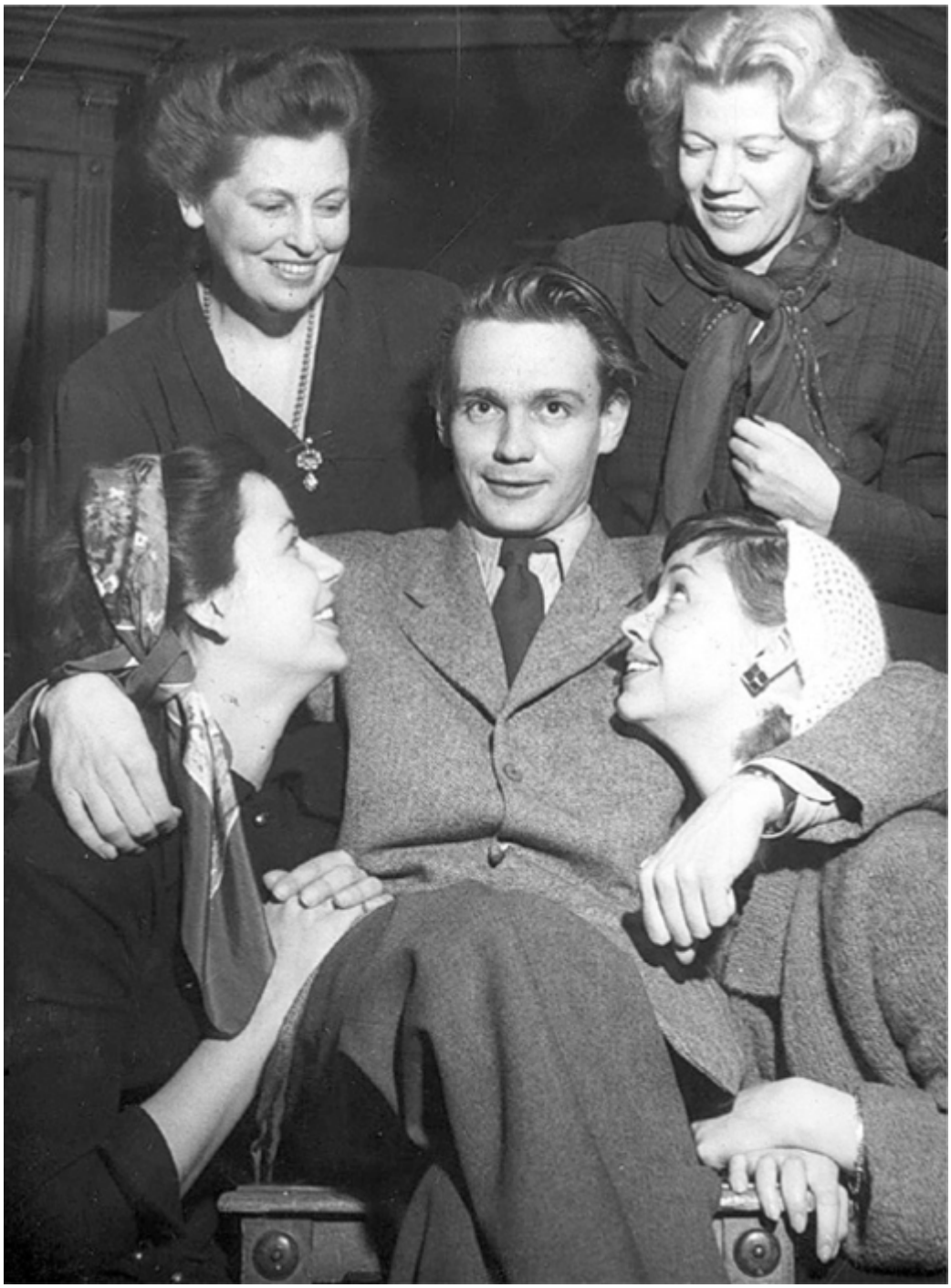

Abb. 1: Dagerman in Gesellschaft

Dagerman nahm es als selbstverständlich hin, dass der Mensch Staub ist und nicht mehr. Ihm war nur zu gut die Schwere bewusst, die uns in Richtung Grab zieht. Er war wie Adam, der schmerzlichen Blickes vor den versperrten Toren des Gartens Eden stand. Aber das Fehlen eines entsprechenden Aufwärtstriebs zeigt, dass Dagerman sich weit weg von der biblischen Sichtweise einrichtete. In seinen Werken gibt er zärtlich die Beobachtungen des gewöhnlichen Alltagslebens von Frauen und Männern wieder. Aber er betrachtet ihre Existenz letztlich als bar allen Sinnes. Dagerman war der Grundüberzeugung, das Bedürfnis des Menschen nach Trost lasse sich nicht stillen. Er erlebte seinen eigenen existenziellen Hunger als Dynamo, der neben den Pfaden des Lebens dahinfuhr mit keinem anderen Zweck, als »mir Mühlsteine um den Hals anzusammeln«. Er war sicher, »die Ewigkeit kümmert sich nicht um mich« und der Tod laure überall. Weil der Tod so eindeutig die Oberhand hatte, hielt er es für eine freie Tat, ihm zuvorzukommen, also wenigstens selbst zu entscheiden, wann der Schalter umzulegen sei.

Ein Zeugnis wie dasjenige Dagermans sollte man mit Ehrfurcht lesen und zudem in seinen Kontext stellen. In Schweden wird Dagerman den *40-talisterna* zugezählt, einer Gruppe von Schriftstellern, die in den 1940er-Jahren erwachsen wurden und sich darum bemühten, dieses Jahrzehnt der Hoffnungslosigkeit in Worte zu fassen. Spontan lese ich Dagermans Text über den Trost von 1952 im Licht der Schilderung einer acht Jahre vorher entstandenen Reportage Vasily Grossmans mit dem Titel *Die Hölle von Treblinka*.

Grossman marschierte als Korrespondent der Zeitung *Roter Stern* der Roten Armee mit sowjetischen Soldaten im Spätherbst 1944 in das verlassene Konzentrationslager Treblinka ein. Er war einer der ersten Schriftsteller überhaupt, die das Ausmaß und die Methode der Schoah

schilderten. Laut einer konservativen Berechnung wurden während des dreizehnmonatigen – nicht längeren – Bestehens dieses Lagers vom 23. Juli 1942 bis 21. August 1943 in Treblinka 780.863 Juden methodisch getötet. Das ist eine unglaubliche Zahl.

Während der ersten sechs Monate wurden alle getöteten Frauen, Männer und Kinder in riesigen Gruben verscharrt. Grossman beschreibt, wie im Winter 1942/1943 Himmler Treblinka besuchte und Befehle im Gegensatz zu den Lagerbefehlen ausgab: »Sie sollten auf der Stelle damit anfangen, sämtliche Leichname auszugraben und alle restlos zu verbrennen. Alle Asche und Schlacken sollten aus dem Lager entfernt und über Felder und Wege verstreut werden.« Der Reichsführer SS wollte im Anschluss an die Niederlage von Stalingrad im Umkreis von 60 Kilometern von Warschau alle Spuren des industriell durchgeführten Mordens ausgelöscht sehen.

Grossman schildert die Arbeiten an diesem perversen Unternehmen – das Ausgraben der Leichen, das Errichten von Scheiterhaufen und die unaufhörlichen Verbrennungsaktionen – mit kontrollierter, aber glühender Wut. Noch vielsagender als die sorgfältig überlieferten Daten ist seine Schilderung der Landschaft, dieser Landschaft, die er mit eigenen Augen sah, als das Werk endlich vollendet war:

> Schlacke und Asche wurden außerhalb des Lagergeländes gebracht. Bauern aus dem Dorf Wólka wurde befohlen, alles auf ihre Wagen zu laden und längs der Straße vom Todeslager zum Arbeitslager auszustreuen. Kinderhäftlinge mussten dann mit Spaten die Asche glatt streichen. […] Die Wagenräder gaben auf dieser Straße ein besonderes, rauschendes Geräusch von sich, und als ich auf ihr unterwegs war, hörte ich immer

wieder ein trauriges Flüstern unterhalb der Räder
wie eine ängstliche Klage.

Er schildert ein »schwarzes Trauerband von Asche, das sich zwischen Wäldern und Feldern dahinzog«. Wenn man so etwas gesehen hat – der Mensch auf den Entwurf anderer Menschen hin zu Staub reduziert –, kann da etwas anderes als empörte Verzweiflung die einzig respektable Antwort sein? Die Kenntnis des Preises eines solchen Kriegs war in Dagermans Herzen eine offene Wunde. Eines Nachts verschloss er sein Garagentor, legte sich auf den Boden und ließ den Motor seines Autos laufen.

Dagerman steht für einen tragischen Nihilismus, eingefärbt von einer echten Menschenliebe. Er war für die Tiefe seines Mitleidens bekannt. Seine heutigen philosophischen Erben sind im Allgemeinen zynischer – und dogmatischer. Es gibt bei vielen säkularistischen Propagandisten der Euthanasie oder etwa auch der experimentellen Eugenik eine kalte Logik. Und tatsächlich: Warum sollte der Mensch unverletzlich sein, wenn er nicht mehr ist als ein komplexes Gebilde aus Staub? Warum sollte man dann nicht unter Berufung auf irgendein angebliches »Gemeinwohl« unsere Rasse ausjäten, reinigen und steuern?

Einer Gesellschaft, der die Transzendenz verloren gegangen ist, kommt es so vor, als sei der Utilitarismus der einzig richtige Weg, den es einzuschlagen gilt. Die Menschheit ist von ihrem Podest heruntergeholt. So legt die zeitgenössische säkulare Anthropologie eine verbissene Entschlossenheit an den Tag, zu beweisen, dass der Mensch nichts Besonderes ist. Im Zuge der Propaganda, alle Arten seien gleich, kann es sein, dass die Weisen für das Wohlbefinden von Schimpansen im

Zoo kämpfen und zugleich für das Eliminieren trisomischer Kinder plädieren.

Setzt man den Menschen einfach mit Staub gleich, wird einem eine im Glauben fundierte Lebenshaltung unzulässig erscheinen. Die Gläubigen werden als irrational, emotional und metaphysisch verblendet veräppelt. Die christliche Vorstellung vom Menschen, er sei von einem göttlichen Schöpfer gewollt und erwählt, wird als unglaubwürdiges Märchen abgetan. Dagerman war weniger scharf. Er ließ sich nicht auf die Gewalttätigkeit des willentlichen Unglaubens ein. Auf einer bestimmten Ebene wollte er glauben, aber er empfand das Licht, von dem der Glaube spricht, als unüberbrückbar weit weg von der Wirklichkeit des Menschen, die er kannte. Vierzehn Tage vor seinem Selbstmord schrieb er an einen Freund:

> Als ich unlängst den *Steppenwolf* las, verblüffte es mich, in ihm einen verwandten Geist zu finden. Wie er gehöre auch ich zum Geschlecht der Selbstmörder. Ich meine damit nicht unbedingt diejenigen, die sich selbst das Leben nehmen, aber solche, die den Tod nahe bei sich halten, nur um bei Bedarf jemanden zu haben, mit dem sie reden und auf den sie hoffen können. Ich weiß nicht, warum ich am Leben bin. Ich sehe bei dieser Ansammlung stupider Tage kein Ende. […] Gottes Liebe? Ich vermute, das sollte es sein, was uns frei macht. Bei einem katholischen Schriftsteller las ich von einem Menschen, der nichts sehen konnte, weil er im Licht verborgen war. Hätten wir doch auch so ein Licht, in dem wir uns verbergen könnten!

Dieses Bekenntnis bewegt mich. Wenn ich auf Dagerman blicke, sehe ich einen Bruder. Sind wir dennoch dazu verurteilt, aneinander vorbeizureden, er und ich?

Vielleicht nicht, wenn wir von einer Anthropologie der Demut ausgehen. Sie bietet eine gemeinsame Grundlage. Sie gestattet es, eine gemeinsame Sprache zu gebrauchen. Wenn der christliche Standpunkt oft darin versagt, Nichtgläubige anzusprechen, ist dann der Grund nicht vielleicht der, dass er bei seiner Selbstvorstellung keine dem konkreten Leben abgerungene Glaubwürdigkeit hat? Es ist paradox: Eine Religion, die das fleischgewordene Wort anbetet, gewinnt recht schnell den Anschein einer Art von Spiritualismus, losgelöst von den Wünschen und Betrübnissen unseres Leibes, den Ängsten und Bedürfnissen unseres Herzens. Zudem kann es den Christen bei der Art und Weise, wie sie den Wortschatz des Glaubens verwenden, an Unterscheidung fehlen. Zuweilen verwenden wir gewaltige Begriffe ganz beiläufig. Wir sagen, »die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe«, »der Tod ist nicht mehr«, »der Ankläger unserer Brüder wurde hinausgeworfen«, und das alles, als wären es selbstverständliche Wahrheiten, als müsse die Schlacht um unsere Erlösung nicht in jedem Leben aufs Neue wieder gewonnen werden, mit allem, was das an Verworrenheit und Geduld mit sich bringt. Kommt es nicht daher, dass der Glaube oft als bloßer Moralismus angesehen wird, als System von Normen, die sich anwenden lassen, um das Leben von Menschen von außen her kalt einzuschätzen, und nicht als lebendige Wahrheit, die von innen her das Leben neu schafft?

Wenn wir uns an den Ruf des Aschermittwochs halten, können Dagerman und ich einander mit Mitgefühl in die Augen sehen, ja sogar einander verstehen. Dieser Aufruf spricht Tiefen an, die wir beide kennen: »Gedenke, dass du Staub bist.« Diese Worte sind kein Predigtgemeinplatz. Sie betonen eine ontologische Wahrheit. Sie rufen zu einer im Kern meines Wesens verwurzelten Demut auf. Der benediktinische Weg der *humilitas* ist – richtig

verstanden – nicht weniger radikal als die Lehre des Karmels über die dunkle Nacht der Seele. Er verweist uns auf den Abgrund, der unser endliches Dasein vom unerschaffenen Wesen Gottes trennt.

Dagerman blickte in diesen Abgrund. Auch ich blicke in ihn. Der Anruf an uns beide hat zum Inhalt, dass wir die Augen unserer Seele aufreißen sollen, um einen Schimmer der anderen Seite zu erblicken – und dann wahrzunehmen, dass in Christus ein Übergang existiert. Die flach hingelegte Demutsleiter trägt hinüber. Mir anzueignen, dass ich Staub bin, ist ein kühner Akt. Mit diesem Eingeständnis schließe ich mit meiner Armut Frieden. Ich beschließe, darin zu wohnen. Ich akzeptiere, dass ich trotz meiner großen Sehnsucht nach Leben sterben werde; dass ich Staub mit einem Heimweh nach Herrlichkeit bin. Diese Herrlichkeit, so lerne ich, soll durch die Gnade schon jetzt mein ganzes Sein beanspruchen, damit die Musik der Ewigkeit darin nachhallt. Ich erkenne die Ewigkeit als meine Heimat. Es bedarf der Großmut, auf solche Weise und in solcher Intensität zu leben. Ein Kloster ist ein besonderes Umfeld, so angelegt, dass es die ganze Zeit hindurch das Ausharren unterstützt. Es ist eine Stätte, worin man sich in Jesus Christus seinen Tiefen stellen kann. Es steht dank seiner bloßen Existenz als ausgestreckte Hand der Freundschaft für alle da, die in diese Tiefen geblickt und ihren Schrecken empfunden haben. Mönche und Nonnen hoffen, mithilfe ihres Lebens und ihrer Gebete Mitsuchende dazu einladen zu können, aufwärts zu blicken und zu spüren, wie ihr Herz von einer tiefen Erinnerung an Gottes ursprüngliche Zärtlichkeit berührt wird. Sich auf diese Weise zu erinnern, bedeutet, zur Hoffnung aufzuwachen – und einen Trost zu finden, der nicht trügt.

Gedenke, dass du Sklave in Ägypten warst

Im fünften Kapitel des Buches Deuteronomium wird beschrieben, wie sich das Volk Israel im Tal gegenüber Beth-Pegor im besetzten Land jenseits des Jordans sammelte und über den Fluss ins Gelobte Land hinüberschaute. Vor ihnen lag das verheißene Gebiet, zu dem sich diese Menschen auf den Weg gemacht hatten: die Erfüllung ihrer Träume, die Einlösung von Gottes Versprechen. Die Erwartung dieses Augenblicks hatte ihnen durch unsägliche Mühsale hindurch Halt gegeben. Sie hatte ihren Glauben durch alle Verzögerungen und Enttäuschungen hindurch am Leben erhalten. In Vorwegnahme des großen *Schema Jisrael* (»Höre, Israel!«), das kurze Zeit danach (Dtn 6,4–5) folgen sollte, verkündet Mose die geheimnisvollen Worte:

> Höre, Israel, die Bestimmungen und Rechtssatzungen, die ich euch heute vortrage! Lernt sie, beachtet und haltet sie! Der Herr, unser Gott, hat am Horeb mit uns einen Bund geschlossen. Nicht mit unseren Vätern schloss der Herr diesen Bund, sondern mit uns, die wir heute hier stehen. Von Angesicht zu Angesicht redete der Herr auf dem Berg mitten aus dem Feuer heraus mit euch – ich stand damals zwischen dem Herrn und euch, um euch die Worte des Herrn mitzuteilen. (5,1–5)

In historischer Hinsicht ist diese Aussage problematisch. Zwischen der Zuhörerschaft, an die sich Mose wandte, und den Männern und Frauen, die von Weitem die Übergabe des Gesetzes mit angesehen hatten (diese Geschichte findet sich in Ex 19 ff.), klafft eine große Lücke; vier Jahrzehnte waren inzwischen vergangen. Die Zeugen waren alle verstorben – und das nicht nur deshalb, weil nur wenige dasselbe hohe Alter von hundert Jahren erreicht hatten, wie es Mose beschieden war. Der Exodus dauerte vierzig Jahre lang, und das nicht wegen der entsprechenden Wanderzeit, sondern weil Gott es so gefügt hatte. Das Volk war bereits im zweiten Jahr nach seinem Auszug aus Ägypten bereit gewesen, das Land zu besitzen. Zur damaligen Zeit hatte Mose von einem Basislager in dem nördlich der Halbinsel Sinai gelegenen Paran aus eine Kundschafterpatrouille zur Inspektion des Gebiets losgeschickt.

Zwölf Mann, je einer pro Stamm, unternahmen diese Reise und kamen nach vierzig Tagen wieder heim. Sie stießen in Richtung Norden bis Mamre vor, der Stätte von Abrahams Eiche im Herzen des Landes, das später Judäa werden sollte. Kaleb, einer der Kundschafter, rief zu einem unverzüglichen Angriff auf, aber andere aus der Gruppe verbreiteten »falsche Gerüchte«: Das Land verschlinge seine Bewohner und alle Menschen darin seien »über alle Maßen groß« (Num 13,32). Sie waren unterwegs Hethitern, Jebusitern, Ammonitern und Kanaanitern begegnet. Diese Erzfeinde überlagerten die Geschichte von der Eroberung des Landes und waren der Grund dafür, dass sie den Mut verloren. Sie waren stark und ihre Städte waren befestigt. Die Kundschafter berichteten Israel: »Das Land, das wir durchzogen haben, um es auszukundschaften, ist ein Land, das seine Bewohner verschlingt, und alle Leute, die wir darin sahen, sind über alle Maßen groß.« Im Vergleich mit ihnen kamen

sie sich vor »wie Heuschrecken« (Num 13,28–33). »Da brach die ganze Gemeinde in lautes Geschrei aus und das Volk jammerte in jener Nacht« (14,1). Es wandte sich murrend gegen Mose und Aaron: »Wären wir doch nur in Ägypten oder hier in der Wüste gestorben!« Obwohl sie praktisch auf der Schwelle zum Land standen, sagten sie: »Wäre es da für uns nicht das Beste, wir kehrten nach Ägypten zurück?« (14,2–3). Josua und Kaleb protestierten: »Das Land, das wir durchzogen, um es zu erkunden – über alle Maßen vortrefflich ist das Land. Wenn der Herr uns geneigt ist, dann bringt er uns in dieses Land und gibt es uns, ein Land, das von Milch und Honig fließt« (14,7–8). Das Volk wollte nichts dergleichen hören. »Und schon drohte die ganze Gemeinde, sie zu steinigen« (14,10).

Diese Rebellion war die Fortsetzung früherer Aufstände in zurückliegenden Monaten, als das Volk wegen des Mangels an Nahrung und Trinkwasser gegen Gott aufbegehrt hatte. Es hatte nicht mehr an Gottes Macht geglaubt, es zu versorgen, und Mose die Schuld an seiner Mühsal gegeben. Die Klage kam kehrversartig immer wieder: »Wären wir doch durch die Hand des Herrn in Ägypten gestorben, als wir bei unseren Fleischtöpfen saßen und satt zu essen hatten!« (Ex 16,3); »Wozu hast du uns aus Ägypten herausgeführt? Etwa, um uns und unsere Kinder und unser Vieh vor Durst umkommen zu lassen?« (17,3). Als es in Paran zum Aufstand kam, reichte es Gott. Er erschien Mose und stellte ihm die Frage: »Wie lange noch will mich dies Volk da schmähen, wie lange noch mir keinen Glauben schenken trotz all der Zeichen, die ich unter ihnen wirkte?« (Num 14,11). Er macht ihm ein verlockendes Angebot: »Ich will das Volk mit der Pest schlagen und es so ausrotten, dich aber will ich zu einem Volk machen, größer und stärker als dieses« (Num 14,12).

Hätte Mose diesen Vorschlag akzeptiert, so wäre damit das vorgesehene Unternehmen, eine Nation zu gründen, zunichte gewesen. Aber dieser Wunsch hatte doch den Anstoß zum Auszug aus Ägypten gegeben. Praktisch wäre es zum Rückfall auf das ältere Modell einer einzigen begünstigten Stammeslinie mit Mose als neuem Abraham gekommen. Die Antwort Moses offenbart seine Seelengröße. Er kann es nicht ertragen, mit anzusehen, dass der Rest Israels abgehängt wird, und lehnt deshalb Gottes Angebot ab. Mose hält kühn – als Staub, welcher der Herrlichkeit Gottes die Stirn bietet – Gott sein Versprechen vor: Sollte das Volk, das er durch das Rote Meer gebracht hatte, umkommen, dann würde der Rest der Welt unterstellen, dass »der Herr nicht imstande war, dieses Volk in das Land zu bringen, das er ihnen eidlich versprochen hatte« (Num 14,16). Deshalb solle Gott sich eines Besseren besinnen, schlägt Mose vor, und sich an sein Versprechen halten, er sei »langmütig und reich an Huld« und vergebe Schuld und Frevel (Num 14,13–19).

Der Herr gibt zur Antwort: »Ich vergebe, wie du gebeten hast. Aber so wahr ich lebe und so wahr die ganze Erde voll der Herrlichkeit des Herrn ist: Alle Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich in Ägypten und in der Wüste gewirkt habe, und die mich dennoch schon zehnmal versucht und nicht auf meine Stimme gehört haben, sie sollen das Land, das ich ihren Vätern eidlich versprochen habe, nicht zu sehen bekommen; keiner von allen, die mich geschmäht haben, soll es zu sehen bekommen« (14,20 ff.). Nur Kaleb und Josua sollten ihren Fuß in das Land setzen können. Vom Rest solle niemand »in das Land kommen, in dem ich euch wohnen lassen wollte«. Jeder über zwanzig Jahre müsse außerhalb des Landes sterben, nur die kleinen Kinder sollen in Kanaan einziehen – nach einer Wanderschaft von vierzig Jahren, einem umherirrenden

Exil, den Unglauben der Väter zu sühnen. »Nach der Zahl der Tage, die ihr das Land ausgekundschaftet habt, nämlich vierzig Tage, für einen Tag ein Jahr gerechnet, müsst ihr vierzig Jahre eure Schuld büßen, damit ihr erkennt, was es bedeutet, wenn ich mich abwende« (14,30–35).

Wie kann Mose angesichts all dessen sagen: »Nicht mit unseren Vätern schloss der Herr diesen Bund, sondern mit uns, die wir heute hier stehen«? Die Rabbiner schlugen verschiedene Antworten vor. Manche waren der Auffassung, es sei von Anfang an Gottes Absicht gewesen, den Bund »nur mit den kommenden Generationen zu schließen, während die Väter in der Wildnis sterben würden« – was also die Hypothese einer Vorherbestimmung war. Andere interpretierten freier und waren der Ansicht, Mose habe sagen wollen: »nicht *nur* mit unseren Vätern«. Ganz gleich, wie wir das deuten – eines ist klar: Wo es um Fragen im Blick auf Gott geht, kann gemeinsames Erinnern eine Teilhabe an Ereignissen in der Vergangenheit bewirken, die so stark ist, dass man sie nicht nur als Redeweise, sondern als faktische Behauptung in den Raum stellt: »Ich war dabei, ich habe gesehen, wie es geschah.« Zeitliche Grenzen, wie sie der lineare Zeitverlauf setzt, werden von gemeinsamen Erinnerungen überschritten. So entdeckt man, dass die Vergangenheit verblüffend gegenwärtig werden kann.

Unter Berufung auf die Gotteserscheinung auf dem Sinai erinnert Mose Israel an seine Erwählung. Die feierliche Rezitation der Zehn Gebote legt die Grundlage für eine neue Existenz in einem Land, das einem herrlichen Garten gleicht, einem Abbild von Gottes Paradies. In dieses Narrativ von Verheißung und Erfüllung wird eine Erinnerung eingefügt: »Denk daran, dass du selbst in Ägypten Sklave warst und der Herr, dein Gott, dich von dort mit starker Hand und erhobenem Arm

herausführte« (Dtn 5,15). Warum sollte man in einem solchen Augenblick des Triumphs an das Unglück der Vergangenheit erinnern? Warum nicht Israel beim Blick nach vorn lassen, damit ihm Ägypten aus dem Sinn kommen kann? Der Text gibt dafür zwei Gründe an.

Beim ersten geht es um das vierte Gebot. Israels Befreiung aus Ägypten ist die Grundlage des Gebots, den siebten Tag zu heiligen: »Du warst in Ägypten Sklave […]. Darum gebot dir der Herr, dein Gott, den Sabbat zu feiern« (Dtn 5,15). Der Ruhetag jeder Woche, an dem laut Genesis der Herr nach Vollendung der Schöpfung ruhte, ist gegen Ende des Pentateuchs voller Erinnerungen an die Erlösung. Er ist dazu gedacht, zum Mitleid mit anderen Unfreien zu inspirieren. Der Sabbat gilt also nicht nur für die zwölf Stämme. Seine Gnade erstreckt sich auch über die männlichen und weiblichen Sklaven, über den Fremden, der in den Stadtbereichen Wohnrecht hat, »damit dein Knecht und deine Magd ruhen können wie du« (Dtn 5,14). Die Erinnerung an die Zeit der Versklavung wird lebendig gehalten, um zu gewährleisten, dass der Reichtum nicht die Verkümmerung der Nächstenliebe mit sich bringt. Sie besiegelt einen Sozialvertrag, der auf einer Gesellschaftsordnung gründet, die ihrerseits auf der strukturellen Verwaltung von Barmherzigkeit beruht.

Die Erinnerung an die Sklavenzeit in Ägypten hat auch noch einen zweiten Aspekt. Vom Aussichtspunkt in Beth-Pegor über das Heimatland hinaus wollte Mose alle darauf hinweisen: Schon bald würden viele versucht sein, die erfahrene Rettung zu vergessen. Deswegen sagte er:

> Wenn dich nun der Herr, dein Gott, in das Land bringt, das er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob eidlich versprochen hat, in ein Land mit großen und schönen Städten, die du nicht gebaut

> hast, mit Häusern voll von Gütern, die du nicht erworben, mit ausgehauenen Zisternen, die du nicht ausgehauen, mit Weinbergen und Ölbäumen, die du nicht gepflanzt hast – wenn du dich dort satt isst, dann nimm dich in acht, dass du nicht den Herrn vergisst, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. (Dtn 6,10–12)

Er fügt hinzu: »Ihr sollt den Herrn, euren Gott, nicht versuchen, wie ihr ihn in Massa versucht habt« (6,16). In Massa hatte das Volk kein Wasser gehabt. Es war auf Mose wütend gewesen und hatte seine Versicherung, Gott werde es führen, verhöhnt und ihn gefragt: »Ist der Herr unter uns oder nicht?« (Ex 17,7). Der Glaubensmangel und wütende Spott des Volkes wog besonders schwer, weil er unmittelbar auf das erstmalige Geschenk des Mannas hin ausbrach, des Brotes, das Gott vom Himmel her jeden Morgen während des vierzigjährigen Aufenthalts in der Wüste hatte fallen lassen (Ex 16,13–36). Das Volk Israel hatte also nach Gottes allmorgendlichem Gnadengeschenk des Brots vom Himmel bereits zur Mittagszeit desselben Tages an seiner Gegenwart gezweifelt. Die Erinnerung an die Zeit der Sklaverei sollte ein gemeinschaftliches Bewusstsein fördern und das Volk zum Bekenntnis befähigen, dass es Gottes rettende Kraft am eigenen Leib erfahren hatte. Es sollte ein auf Israels Herz geschriebenes Unterpfand sein, dass die Erlösung Wirklichkeit war und, wenn nicht Gott selbst eingegriffen hätte, die Angehörigen des Hauses Jakob immer noch in Fesseln schmachten würden.

Es fehlt im Leben und in der Literatur nicht an Beispielen von Menschen, die es in der Welt zu Reichtum gebracht haben und sich an ihre unermüdlichen Anfänge erinnern, in denen sie mit Klugheit und Glück ihr Unternehmen in Gang gebracht hatten. Das Motiv der

Gefangenschaft in der Geschichte Israels ist anderer Art, und ihr verdankt es seine allumfassende Bedeutung. Wenn ich in die Logik und den Fluss der biblischen Erinnerung eintauche, werde ich mir bewusst, dass ich zwar heute ein gewisses Maß an Freiheit erlangt habe, aber nicht immer frei gewesen bin. Ich bin aufgefordert, nicht zu vergessen, wie dieser Umschwung erfolgt ist, damit ich meine Wüstenreise als Erlösungsprozess ansehen kann. Nur indem ich mich erinnere, was ich *war*, kann ich schätzen, was ich dank der Gnade *geworden* bin. Allerdings droht uns das Vergessen einzuschläfern. Der Smog des Anspruchsdenkens verdunkelt das dankbare Zurückblicken. Das geschah in Kanaan, wo Israel, Gottes Vasall, schon recht bald ein Selbstbewusstsein als Landbesitzer entwickelte. Das Gleiche geschieht recht leicht im Leben eines jeden von uns. Wir pochen auf *Rechte*, wo die *Gnade* am Werk ist, und damit werden wir undankbar und gnadenlos. Wir atmen das schlimmste Gift für das geistliche Leben ein: selbstgerechte Undankbarkeit.

Wir haben gesehen, wie im Alten Testament Mose die Befreiung aus Ägypten als Erinnerung verstand, die man miteinander teilen und pflegen sollte. Indem die Gläubigen in diese Geschichte eintauchen, eignen sie sich die Erfahrung an, dass Gott *auch sie* erlöst und befreit. Sie geraten in dieses Drama hinein und bekommen Zugang zum immerwährenden Einbruch der Ewigkeit in die Zeit. Im Neuen Testament wird dieses Interpretationsmodell weiterentwickelt. Darin wird der Übergang von Ägypten nach Israel als Paradigma vorgestellt, das sich auf das Leben jedes Christen anwenden lässt. Der heilige Paulus liest Israels Heilsgeschichte mit neuen Augen durch das Prisma des Geheimnisses Christi.

Für ihn sind die vergangenen Ereignisse voll künftiger Verheißungen: »Ich will euch nämlich nicht in Unkenntnis

darüber lassen, Brüder, dass unsere Väter alle unter der Wolke waren und alle durch das Meer zogen […]. Diese Ereignisse aber sollen uns als abschreckendes Beispiel dafür dienen, dass wir nicht nach dem Bösen begehren sollen, wie jene danach begehrten« (1 Kor 10,1–11). In der Interpretation von Paulus, die die frühe Kirche übernahm, weist der Exodus über sich selbst hinaus. Sein historischer Charakter unterliegt keinem Zweifel. Aber er sagt uns, dass die Geschichte ihren Sinn nicht ausschöpfen kann. Die Bedeutung von Israels Befreiung ist bildhaft und prophetisch und zugleich schwanger von einer derartigen Erfüllung, dass das, was in Beth-Pegor wie das Ende der Reise aussah, sich als Anfang herausstellte. Geschichte deutet voraus auf die Ewigkeit. Der Apostel betont ganz deutlich: Das wahre Paschalamm, das Gottes Zorn von uns abwendet, ist der gekreuzigte Christus (1 Kor 5,7). Christus war auch der Fels, aus dem in der Wüste reines Wasser sprudelte (10,4). Jedes heilbringende Ereignis der Vergangenheit erweist sich als Zeichen der Selbsthingabe des fleischgewordenen Gottes, die auf Golgotha ihren Gipfel erreichte.

Als Christus am Abend vor seinem Leiden Brot nahm, es brach und sprach: »Das ist mein Leib für euch« (1 Kor 11,24), wurde ein neues Pascha-Festmahl eingeführt, um das »Israel Gottes« (Gal 6,16) auf seinem Pilgerweg in Richtung Ende der Zeit zu versorgen. Eine neu entstehende sakramentale Ökonomie ermöglicht die Vorstellung einer wirksam gegenwärtigen Gnade, die alle früheren Ausdrucksweisen enthält und übersteigt, mit deren Hilfe sie ihr erlösendes Zeichen im Leben aller hinterlassen hat, die Gottes Aufruf gefolgt sind und die Knechtschaft verlassen haben.

Nachdem wir den sakramentalen Charakter des Erinnerns erfasst haben, ist es nun wichtig, auf die

Fesseln zurückzublicken, die *wir* kennengelernt haben, uns also zu vertiefen in das, was der heilige Bernhard denkwürdigerweise die »Kloake der Erinnerung« genannt hat. Es geht nicht darum, sich darin zu wälzen, sondern unsere Erlösung noch einmal zu durchleben, eine lebendige Danksagung zu pflegen und – nicht zuletzt – zu lernen, an wen wir sie richten sollen. Auch hier finden wir uns herausgefordert, dazu zu stehen, woher wir kommen: jetzt nicht mehr zu unserem Ursprung aus dem Staub, der Gottes Geschenk ist, sondern zu dem Ursprung, den unser Leben aufgrund unserer richtigen und falschen Entscheidungen und durch den Zufall gefunden hat. Im Licht von Christi Ostersieg können sogar unsere schlimmsten Erinnerungen an verspielte Chancen der Freiheit zum Anlass für Lobpreis werden. Unsere Jahre in der Wüste offenbaren so ihren erlösenden Sinn.

Der heilige Paulus, der betont hat: »Christus hat uns zur Freiheit befreit« (Gal 5,1), machte die Schilderung seiner eigenen Gefangenschaft – seiner Laufbahn als Verfolger – zum Leitmotiv seiner Predigt: »Ihr habt ja gehört, wie ich früher als Jude gelebt habe, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten versuchte« (Gal 1,13). Er wollte nicht, dass er oder ein anderer es vergesse. Ein ähnliches Erinnern an beschämende Zeiten der eigenen Vergangenheit ist ein Grundzug im Leben vieler Heiliger. Vom heiligen Makarios dem Großen, einem ehrwürdigen Mönch der Antike, wird überliefert, er habe alle Besucher, die seine Strenge und Tugenden priesen, auf der Stelle fortgeschickt. Aber wenn jemand bei ihm vorbeikam und sagte: »Du, Makarios, wie ätzend war das doch von dir, als du früher als Eselstreiber andere bestohlen hast!«, war er entzückt, diesen Menschen zu sich einzuladen und sein Essen mit ihm zu teilen. Im Rückblick auf seine frühere Unfreiheit blieb er

jetzt ansprechbar und lehnte es ab, dass andere ihn idealisierten.

Jeder von uns wird wohl seine eigene Befreiungsgeschichte haben. Wir sollten daraus weder einen Fetisch machen, noch sie ohne Unterscheidung hinausposaunen, aber vergessen sollten wir sie nie. Ich mag von mir behaupten, ein Bürger des himmlischen Jerusalems zu sein (vgl. Phil 3,20); aber wenn ich vergesse, woher ich kam und durch welche Wüsten ich gegangen bin, habe ich mein Recht verspielt, dies meine Heimat zu nennen. Wenn ich nämlich an diesem Platz voller Licht bleiben will, muss ich wissen, dass ich ein aus der Finsternis geladener Gast bin. Ich muss lernen, Gnade mit Gnade zu vergelten, nichts für selbstverständlich zu halten, und auf diese Weise fähig werden, alles als Geschenk anzunehmen.

Der Orden, dem ich angehöre, ist derjenige der Zisterzienser der strengeren Observanz. Seine Mitglieder werden oft als Trappisten bezeichnet. Dieser Begriff ist von *La Trappe* abgeleitet, einer Abtei in Frankreich, die unsere Geschichte geprägt hat, nicht zuletzt dank ihres charismatischen Abtes und Reformers Armand Jean de Rancé (1626–1700).

Infolge einer persönlichen Bekehrung leitete Rancé im sogenannten *Grand Siècle* inmitten des Pomps des französischen Sonnenkönigs seine Gemeinschaft zu großem asketischen Eifer an. Er ließ sich dabei vom frühen Mönchtum inspirieren. Als er 1686 an die Abteikirche zwei Apsiskapellen anbauen ließ, widmete er die eine dem heiligen Johannes Klimakos und die andere der heiligen Maria von Ägypten. Beide wurden seit dem Beginn seiner Reform als himmlische Patrone des Klosters

angerufen. Die Wahl des ersten lässt sich leicht erklären. Johannes Klimakos (ca. 579–649) war Mönch des Sinai-Klosters und sein Buch *Die Leiter zum Paradies*, ein Traktat über geistliche Disziplin und das Gebet, wurde für die Mönchskultur grundlegend. Rancé schrieb: »Nichts half uns bei der Wiedereinrichtung von La Trappe mehr als die Ansichten und Empfindungen, die wir aus der Lektüre des heiligen Johannes Klimakos und den Lebensbeschreibungen der Wüstenväter schöpften.« Er hatte eine Gedenkstätte verdient.

Klimakos war ein anerkannter und gängiger Patron, die Wahl Marias von Ägypten dagegen offenbarte ein feinfühliges Empfinden. Sie wird in der byzantinischen Kirche verehrt, die ihrer am fünften Sonntag in der Fastenzeit gedenkt, war aber im Westen viel weniger bekannt. Dennoch fand der Abt von La Trappe in ihr ein Beispiel der monastischen Bekehrung. Sie verkörperte für ihn den Übergang von der Versklavung zur Erlösung. Ihre Lebensbeschreibung zeigt, was es bedeutet, innerhalb des befreiten und vom Königszepter Christi, des Löwen von Juda, geadelten Gelobten Landes auf Ägypten zurückzublicken. Das *Leben der Maria* entstand im 6. Jahrhundert auf Griechisch und wurde schon bald auch ins Lateinische übersetzt. Maria wird uns dabei vorgestellt als Urbild der Situation des Christen, das zur Hoffnung inspiriert – sogar gegen alle Hoffnung.

Die Erzählung ist kontrapunktisch angelegt. Im Zentrum der Geschichte steht Maria, eine rastlose Wanderin. Ihre Ergänzung ist der sesshafte Zosimas, der von sich meint, er sei angekommen. Er hat von Kindheit an als Mönch gelebt, ist ein erfahrener Faster und in der Heiligen Schrift bewandert. Er hat Visionen. Viele kommen zu ihm um Rat. So scheint es, er habe das Maß der Vollkommenheit erreicht. Aber gerade der Umstand, dass er dies alles erreicht hat, stürzt ihn in eine spät

einsetzende Midlife-Crisis. Mit Mitte fünfzig stellt er sich die Frage: »Gibt es einen Mönch auf Erden, der mich etwas lehren kann, das ich nicht bereits weiß?« In der Wurzel dieser Frage steckt zweifellos der Durst nach Tugend. Auch Selbstzufriedenheit und bloße Langeweile könnten mit im Spiel sein. Er hat die spärliche Hoffnung, tatsächlich lasse sich jemand finden, der ihn an Taten übertreffe. Deshalb können wir seine Überraschung verstehen, als »jemand [sei es ein Mensch oder ein Engel] vor ihm stand« und eine Antwort auf die Gedanken anbot, die er gegenüber niemandem als sich selbst geäußert hatte:

> Zosimas, du hast so gut gekämpft, wie nur ein Mensch das tun kann, und so hast du den Lauf der Askese vollendet. Aber niemand aus dem Menschengeschlecht kann den Anspruch auf Vollkommenheit erheben. Der für dich anstehende Wettstreit ist größer als der, den du bereits unternommen hast, und du weißt noch nicht, worum es dabei geht. Damit du siehst, wie viele und unterschiedliche Wege zum Heil es gibt, verlass wie der ehrwürdige Patriarch Abraham deine Heimat und dein Vaterhaus und komm in das Kloster am Jordanfluss.

Zosimas macht sich unverzüglich auf den Weg, findet die richtige Anschrift und entdeckt eine Gemeinschaft von disziplinierten Mönchen, deren Ziel es ist, »für den Leib tot zu sein, so wie jeder von ihnen bereits ein für alle Mal für die Welt gestorben ist«. Das war sein gewohntes Niveau. Aber wie stand es um die unterschiedlichen Wege zur Erlösung? Die Eröffnung des Weges ins Unbekannte geschah während der Fastenzeit, die die Mönche in der Einsamkeit einhielten, auf der Wüstenseite des Flusses. Sie folgten Christus nach, der vierzig Tage allein gewesen

und versucht worden war, und »jeder kämpfte vor Gott, dem Richter, der den Preis verleiht, gegen sich selbst«. Zosimas hielt sich an die allgemeine Regel, begab sich aber nicht ganz in die Einsamkeit. Entflammt vom »Wunsch, ins Herz der Wüste vorzustoßen«, hoffte er insgeheim, »dort einen Vater zu finden, der ihm zu geben vermochte, was er ersehnte«.

Nach zwanzig Tagen sah er jemanden, der anscheinend in der Ferne unterwegs war. Zunächst befürchtete er, es könnte ein Dämon sein, aber nein: So undeutlich die Gestalt auch war, es musste ein Mensch sein. Im griechischen Text wird er als Neutrum beschrieben: »Das Ding, das er sah, war nackt, sein Leib schwarz, als sei er von der sengenden Hitze der Sonne verbrannt. Es hatte Haare wie Wolle auf dem Kopf, und auch das ziemlich spärlich, und sie reichten nicht viel weiter als bis zum Genick.« Zosimas näherte sich der Erscheinung, die weglief, als sie ihn bemerkte. »Er vergaß sein Alter« und rannte ebenfalls, um sie einzuholen. Er rief dem anderen nach, er solle anhalten, wegen seiner Tränen mit ihm Mitleid haben und ihn segnen.

Abb. 2: Maria und Zosimas, Darstellung aus dem 15. Jahrhundert

Nach längerer Zeit gelangten sie an das tief eingegrabene Bett eines ausgetrockneten Flusses. Der Flüchtige rannte ans gegenüberliegende Ufer. Zosimas war ganz außer Atem und brach in Tränen aus. Daraufhin sprach ihn der Fremde mit den Worten an: »Vater Zosimas, vergib mir um des Herrn willen; aber ich kann mich nicht umdrehen,

damit du mich von Angesicht zu Angesicht anschaust, denn ich bin eine Frau und nackt, wie du siehst, sodass mein Leib sich dir in schändlicher Blöße darbietet.« Sie bat ihn um seinen Umhang, um sich damit bedecken zu können, und wünschte seinen Segen. Bei den Darstellungen dieser Szene in der späteren Ikonografie nahmen sich die Künstler gewöhnlich einige künstlerische Freiheiten. So bildeten sie die Frau aus Sorge um ihre Schicklichkeit zum Beispiel mit langem Haar ab, das den ganzen Körper bedeckte – eine Tradition, die, wenn auch kreativ weiterentwickelt, auch in der Abbildung aus dem 15. Jahrhundert beachtet wurde. Obendrein trägt Zosimas eine Art Zisterzienserhabit mit weißer Tunika und schwarzem Skapulier darüber.

Die Leser früherer Zeiten waren weniger von solchen Komplexen gehemmt. Zosimas selbst störte das nicht. Ihn verblüffte eher, dass er seinen Namen vernahm: Woher sollte ihn die Frau kennen? Der Umstand, dass er *une personne du sexe* gegenüberstand, wie das Schriftsteller zur Zeit des Trappistenabts Rancé formulierten, und zudem noch einer, die keine Kleider trug, machte ihm nichts aus. Wir sollten uns hier daran erinnern, dass die alte Hagiografie in Symbolen schwelgt. Sie ist voller anschaulicher und wie ein Film ablaufender Zeichen, die weit über die bloße Reportage hinausgehen. Die Nacktheit der Frau ist eine Anspielung auf die Nacktheit Evas am sechsten Schöpfungstag, an dem sie so, wie sie war, vor dem Mann und ihrem Schöpfer stand, ohne sich zu schämen. Die Nacktheit des Wüstenbewohners verweist auf einen Prozess der Heiligung, der weit genug fortgeschritten ist, um der sündigen Natur einen Hauch ursprünglicher Unschuld zu verleihen. Es ist ein biblischer Topos, dass die auf Erden offenbare Herrlichkeit Gottes Wüsten in Gärten verwandelt und paradiesische Wonnen hervorbringt (zum Beispiel Jes 51,3).

Als sie einander von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, kniet sich der Mönch nieder und bittet um ihren Segen. Auch die Frau fällt zu Boden und erbittet den seinigen. »Und so lagen beide hingestreckt da, und jeder bat den andern, ihn zu segnen. Nichts anderes war zu hören als: ›Segne mich!‹« Diese Szene gibt der englische Komponist John Tavener recht eindrucksvoll in seinem Oratorium *Mary of Egypt* wieder, wobei er den aus dem einzigen Wort »*Bless!*« bestehenden Dialog zu einem kunstvollen Duett ausgestaltet. Schließlich sagt die Frau: »Vater Zosimas, es ist deine Sache zu segnen und zu beten, denn du bist mit der Würde des Priestertums ausgezeichnet.« So bemerkt Zosimas zum zweiten Mal, dass sie, die Unbekannte, ihn kennt. Er gibt zur Antwort: »Geistliche Mutter, die Gnade zeigt sich offenbar nicht in Ehrungen, sondern in geistlichem Schmuck. Segne um Gottes willen du mich!« Der Wettstreit der Unterwerfung unter hierarchische und charismatische Autorität löst sich, indem sie sagt: »Möge Gott gesegnet sein, der sich der Erlösung der Menschenwesen und Seelen annimmt.« Sie versteht nicht, warum Zosimas seine Zeit »mit so einem Weib (*γύναιον*, sie verwendet das abschätzige Neutrum), das bar aller Tugend ist«, vergeuden sollte.

Sie lenkt seine Aufmerksamkeit ab und fragt ihn stattdessen nach dem Wohlbefinden der Kirche. Zosimas führt sie auf das Thema zurück: »Dank deiner heiligen Gebete, Mutter, hat Christus allen den Frieden geschenkt, aber erhöre doch die Bitte eines unwürdigen alten Mannes: Bete für die ganze Welt und für mich, einen Sünder, dass mein Einzug in diesen Wüstenort nicht fruchtlos gewesen sei.« Sie erfüllt diesen Wunsch, betet und beginnt, über dem Boden zu schweben.

Zosimas schwankt wiederum zwischen Ehrfurcht und Erschrecken. Ist sie wirklich oder ein Fantasiegebilde? Kaum hat sich in seinem Geist der Zweifel gemeldet, fragt

sie ihn: »Warum bist du in deinen Gedanken verstört und nimmst Anstoß an mir, als wäre ich ein Geist und mein Gebet nur ein Tun als ob? Sei versichert, o Mensch, dass ich eine sündige Frau bin, wenn auch gestärkt durch die heilige Taufe. Ich bin kein Geist, sondern Erde und Asche, durch und durch Fleisch.«

Als sie bei diesen Worten das Kreuzzeichen macht, erkennt Zosimas mit Sicherheit, dass ihre Überschreitung der Naturgesetze, ihre Abtötung und ihre *cardiognosis* (Herzenskenntnis) Anzeichen einer authentischen Heiligen sind. Sein Überlegenheitsgefühl ist verschwunden. Er bleibt auf den Knien. Fragen sprudeln aus ihm hervor: »Wer bist du, von wo und wann kamst du hierher, und wie hast du es fertiggebracht, in dieser Wüstenei zu leben?«

Die Frau, so wird uns berichtet, »hob ihn auf«. Nachdem sie das Flussbett überquert, also die physische Sperre überwunden hat, verspricht sie ihm, alles über sich selbst zu erzählen, warnt ihn jedoch, er werde bald vor ihr »wie vor einer Viper« davonlaufen. Zosimas ist von der Begegnung überwältigt und fast am Weinen. Die Frau erzählt ihm, sie sei gebürtig aus Alexandria. Mit zwölf Jahren sei sie von daheim weggelaufen, um sich ganz der sexuellen Lust hinzugeben. Das sei ihre freie Entscheidung gewesen. Niemand habe sie dazu gezwungen. Sie sei von »unersättlicher Lust nach Geschlechtsverkehr« angetrieben gewesen. Siebzehn Jahre lang habe sie als »Brennstoff für das Feuer der Ausschweifung« gelebt und sei darauf aus gewesen, so viele Männer wie möglich kennenzulernen.

Als sie eines Tages eine Menschenmenge ein Schiff nach Jerusalem besteigen sah, um dort das Fest der Kreuzerhöhung zu feiern, sei sie vom Übermut überwältigt worden. Die Vorstellung, die Pilger zu verführen, habe sie amüsiert. Ihr Leben war nichts als eine einzige Suche nach der »Hybris der Natur«, mit der Absicht, alles

Gerade krumm zu machen. Sie habe sich der Reisegesellschaft angeschlossen und mit ihrem Vorhaben Erfolg gehabt. »Ich wickelte sogar die um den Finger, die es gar nicht wollten«, erzählt sie Zosimas.

In Jerusalem sei sie »wie gewöhnlich umhergegangen« und habe »die Seelen junger Männer gejagt«. In der Absicht, auch die dortigen Sehenswürdigkeiten zu besuchen, habe sie sich mit Ellbogen den Weg zur Kirche des Heiligen Kreuzes gebahnt, jedoch dann gemerkt, einfach nicht hineingehen zu können. Eine »göttliche Kraft« habe sie zurückgehalten. Sie habe es aufs Neue versucht, aber mit demselben Ergebnis. Zum ersten Mal sei ihr überhaupt nicht mehr gelungen zu erreichen, was sie sich gewünscht hatte. Dieser Schock habe sie aufwachen lassen. Sie habe mit schmerzlicher Klarheit gesehen, was aus ihrem Leben geworden war. In ihrem Inneren sei eine unerwartete Traurigkeit aufgestiegen. Sie habe geweint und sich an die Brust geschlagen und sodann eine Ikone der Muttergottes über ihrem Kopf bemerkt. Da habe sie ihre Seele der Jungfrau Maria enthüllt und gelobt, die Lust aufzugeben, wenn sie nur das Kreuz Christi verehren könne.

Ihr Gebet sei erhört worden. Sie habe nicht nur bis zum Heiligtum gelangen können, sondern zugleich sei es so gewesen, als ob die Kraft, die sie bislang fernhielt, sie jetzt hineingezogen hätte. Das habe sie sehen lassen, »wie bereit Gott ist, die Reuigen aufzunehmen«. Sie sei zu der Ikone zurückgekehrt und habe gebetet: »Führe mich hin, wohin immer du es bestimmst. Lehre mich, wie ich das Heil finden kann.« Seit diesem Tag seien 47 Jahre vergangen. Während dieser ganzen Zeit sei sie weiter vorangekommen »im Warten auf meinen Gott, der diejenigen aus der Verzagtheit errettet, die sich ihm zuwenden«. Ein paar Laibe Brot hätten ihr als Nahrung gereicht.

Zosimas fragte sie, ob sie gelitten habe. Diese Frage löste in ihr Erinnerungen aus, und sie fing an zu erzählen. Sie bekannte:

> Siebzehn Jahre durchstreifte ich diese Wüste hier und kämpfte gegen meine vernunftwidrigen Wünsche wie gegen wilde Tiere. Wann immer ich mir etwas zu essen bereitete, kam mir der sehnliche Wunsch nach Ägyptens Fleisch und Fisch. Mein Geist war vom Wunsch besessen, Wein zu trinken. Als ich noch in der Welt gelebt hatte, hatte ich viel davon gekostet. […] Ich entwickelte auch eine unsinnige Sehnsucht danach, schmutzige Lieder zu hören. Sie setzte mir zu und versuchte mich, die teuflischen Liedchen zu singen, die ich einst gelernt hatte.

Ihr Leib habe ihr die bekannten Wonnen in Erinnerung gerufen und sie aufgeheizt. Zu solchen Zeiten habe sie sich flach auf den Boden geworfen und reglos zu verharren versucht, zuweilen 24 Stunden lang, und die Jungfrau Maria angerufen. Sie sei erst dann aufgestanden, als sie sich von deren Licht umgeben wusste, die Gott in die Welt trug und die Gedanken läutern kann.

Zosimas bemerkt, dass die Frau geläufige biblische Bilder verwendet, wenn sie von ihrem Leben spricht. Er fragt sie, wo sie das gelernt habe. Sie sagt, sie sei des Lesens unkundig und im Lauf ihrer Wanderjahre weder Mensch noch Tier begegnet. Aber, so fügt sie hinzu, »das Wort Gottes ist lebendig und wirksam. Es unterweist von sich selbst aus im Wissen«. Sie hat ihre Geschichte erzählt und möchte verschwinden. Aber vorher nimmt sie Zosimas das Versprechen ab, ihr im folgenden Jahr am Gründonnerstag den Leib und das Blut Christi zu bringen. Sie verschwindet in der Wüste, und er kniet nieder, um den Boden zu küssen, auf dem sie gestanden hat.

Das Jahr vergeht für Zosimas langsam. Als der Gründonnerstag anbricht, eilt er an den Jordan und wartet. Die Frau hatte ihn angewiesen, auf dem westlichen, bewohnten Ufer zu bleiben. Von dort aus sieht er sie auf der östlichen Seite aus der Wüste kommen und erscheinen. Nachdem sie über die Wasserfluten das Kreuzzeichen gemacht hat, geht sie darüber weg auf ihn zu. Zosimas' Lobgebet bringt den Wandel zum Ausdruck, den er durchgemacht hat: »Ehre sei dir, Christus unser Gott, der du mir mithilfe deiner Dienerin gezeigt hast, wie weit ich noch von der Vollkommenheit entfernt bin.«

Vor dem folgenden Osterfest geht er wieder hinaus, um sie zu suchen. Er findet sie tot an der Stelle am Flussbett liegen, wo sie einander zum ersten Mal begegnet waren, mit gefalteten Händen und mit dem Kopf in Richtung Osten liegend. Neben ihr steht im Sand die Botschaft: »Vater Zosimas, bestatte hier an diesem Platz, was von der demütigen Maria übrig geblieben ist. Bring Staub zu Staub zurück. Bete immer für mich zum Herrn, die ich im Monat Pharmouthi starb, in der Nacht des Leidens unseres Herrn, nachdem ich am köstlichen und mystischen Abendmahl teilgenommen habe.«

Zosimas versucht, im hart gebackenen Wüstensand ein Grab herzurichten, aber ihm fehlt die Kraft. Er bringt es nicht fertig und sieht dann einen Löwen bei dem Leichnam stehen, der Marias Füße leckt. Naturgemäß fürchtet er sich zuerst, aber die freundlichen Gesten des Löwen beruhigen ihn. Das Tier zeigt sich bereit zu helfen und schaufelt mit den Pfoten binnen kurzer Zeit ein Grab. Zosimas hält die Begräbnisfeier. Dann ziehen sich beide zurück, der Löwe in seine unbekannte Einsamkeit, der Mönch in seine Zelle, wo er seinen geistlichen Pilgerweg weitergeht, bis er über hundert Jahre alt ist.

Dieser alte Text zeichnet die Landkarten mehrerer Welten neu. Ägypten erscheint Maria als ein Land voller Möglichkeiten, bis sie in Jerusalem sieht, dass, was sie für Freiheit gehalten hatte, sie in Wirklichkeit versklavt hatte. Ihr zerknirschtes Gebet wird erhört. Ihre Sünden werden vergeben. Aber die Kosten der Sünde – die Wunden, die sie hinterlassen hatte – müssen erst noch beglichen werden. Sie verlangen nach Läuterung und Bekehrung. Siebzehn Jahre im Griff der sexuellen Sucht finden ihr Echo in siebzehn Jahren, in denen Geist und Leib vom Schmutz der Erinnerung gereinigt werden. Dieses Werk geschieht nach und nach, kaum wahrnehmbar. Dahinter steckt die Gnade, aber es braucht Zeit. Gottes Handeln ist keine Magie. Es wischt nicht einfach die Lebensspuren aus, die wir hinter uns gelassen haben. Unsere Wunden bleiben – aber durch ihre Heilung werden sie glorreich, so wie die Wunden Christi am Ostermorgen. Das ist es, was Zosimas sieht, als sie einander begegnen: nicht die Traurigkeit, in der Maria befangen war, sondern das Wunderbare, das aus ihr geworden ist.

Auch seine eigene Wirklichkeit wird neu bestimmt. Gewohnt, sich selbst für einen »Israeliten, an dem kein Falsch ist« (Joh 1,47), zu halten, sieht er, dass die Selbstgerechtigkeit ihn fast ganz von der Gemeinschaft mit den Erlösten ausgeschlossen hatte. Er wird von der gesicherten Ruhe seiner Zelle in eine Landschaft der Verwirrung versetzt, um die Tugend in einem Menschen verkörpert zu finden, den er seinem Temperament und seiner Bildung wegen hätte leicht verachten können. Er lernt, dass vor Gott das Verdienst wie nichts ist, sondern es darauf ankommt zu erkennen, dass er selbst der Barmherzigkeit bedarf und sie dankbar annehmen soll. Von Maria lernt er, seine Sicherheiten aufzugeben, immer weiter voranzugehen, weit ausgetretene Pfade zu verlassen und stattdessen eine nicht kartierte Wildnis

aufzusuchen. Es geschieht im »Herzen der Wüste«: Christus, der symbolisch im Löwen steckt, wäscht die Füße der Frau, die in Erwiderung seiner Vergebung heiße Tränen geweint hatte. Marias Erinnerung an ihre Versklavung in Ägypten half auch Zosimas erkennen, was er war und wo er geblieben wäre, hätte Gott ihn nicht gerufen. Seine Vergangenheit ist nicht so spektakulär wie die Marias, aber er ist nicht weniger erlöst als sie. In der Wüste geht ihm auf, wie auserlesen und kostbar das Gnadengeschenk des Gartens ist, in dem zu wohnen ihm beschieden ist. Er verbringt den Rest seines langen Lebens mit dem immer neuen Einüben dieser Lektion für sich selbst und für andere.

»Der Friede des Himmels«, schrieb Abt de Rancé in einem seiner Briefe an die Herzogin von Guise, »wird nur denen zuteil, die ihn auf Erden bewahrt haben.« Um den Frieden zu wahren, muss ich ihn finden, und zwar nicht als abstraktes Ideal, sondern konkret, als erlebte Wirklichkeit. Ich muss mich darum bemühen, mich mit meiner Vergangenheit zu versöhnen. Zugleich darf ich nie vergessen, dass ich erlöst bin. Ich muss lernen, dankbar zu sein, und sodann mich um ein Leben mühen, das der für mich gewonnenen Freiheit würdig ist. Auf diese Weise können sogar Erinnerungen an Zeiten grausamster Gefangenschaft zur Quelle des Friedens werden und in Lobpreis münden.

Denkt an Lots Frau

Die Aufforderung Christi »Denkt an Lots Frau« (Lk 17,32) steht im Lukasevangelium an einer wichtigen Stelle, nämlich zwischen drei Gerichtsgleichnissen in den Kapiteln 15 und 16 und der darauffolgenden Darstellung der Passion, die mit den Worten eingeleitet wird: »Wir gehen nach Jerusalem hinauf, und alles wird sich erfüllen, was bei den Propheten über den Menschensohn geschrieben steht« (18,31). Dieser Kontext erklärt das Crescendo, mit dem in Kapitel 17 eingeschärft wird, man müsse den Glauben im Handeln umsetzen. Jesus schärft den Jüngern ein, vollkommenes Vergeben an den Tag zu legen: »Und wenn [dein Bruder] sich siebenmal am Tag gegen dich versündigt und siebenmal wieder zu dir kommt und sagt: Ich bessere mich!, so vergib ihm« (17,4). Sie sollen sich darum ohne den Gedanken an irgendeine Belohnung bemühen: »So sollt auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen war, sagen: Unnütze Knechte sind wir; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren« (17,10).

Zudem sagt Jesus ihnen zu, das Reich Gottes sei mitten unter ihnen, sofern sie bereit seien, es zu empfangen (17,21). Was die Endzeit angehe, so entziehe sie sich aller Berechnung (vgl. 17,23–24). »Wie es in den Tagen Noachs zuging, so wird es auch in den Tagen des Menschensohnes sein« (17,26), und auch wie an »den Tagen Lots« (17,28). Da werde mit katastrophaler Plötzlichkeit etwas in die Gegenwart hereinbrechen. Von daher sei es so wichtig, allzeit bereit zu sein, sich vor allzu

großer Anhänglichkeit zu hüten und die schwierige Askese des Verzichts auf jedes Zögern zu üben. Wer Christus nachfolgen will, muss bereit sein, aufzustehen und mit ihm zu gehen. Dafür soll man keinerlei Gepäck vorsehen. Diese Ermahnung gipfelt in der Aufforderung: »Denkt an Lots Frau. Wer sein Leben zu retten sucht, wird es verlieren; und wer es verliert, wird es gewinnen« (17,32 f.).

Wer war Lots Frau? Wir wissen kaum etwas über sie. Dafür wissen wir viel über ihren Mann. Lot war Abrams verwaister Neffe, der Sohn seines jüngeren Bruders Haran (Gen 11,31). Lot zog von Anfang an gemeinsam mit Abram aus Ur in Chaldäa ins Land Kanaan. Er war ein ständiger Zeuge von Gottes Ruf. Zusammen mit seinem Onkel zog er überall im Land umher. Er sah zu, wie Abram dem Herrn Altäre baute. Er hörte ihn den Gottesnamen ausrufen, so wie ein Herold das Nahen des Königs ankündigt. Angesichts einer bevorstehenden Hungersnot folgte Lot Abram nach Ägypten.

Als die Zeit erfüllt war, kehrte er wieder mit ihm zurück. Abram fand die Gunst des Pharao und wurde »sehr reich an Herden, an Silber und Gold« (Gen 13,2). Lot hatte an diesem Gunsterweis Anteil und »besaß auch Schafe, Rinder und Zelte« (13,5). Aber Kanaan konnte sie nicht beide ernähren. Ihre Hirten gerieten über das Weiderecht in Streit. Um den zu beenden, ließ Abram Lot die Wahl, wohin er ziehen wolle: »Willst du nach links, so gehe ich nach rechts; willst du nach rechts, so gehe ich nach links« (13,9). Dieses Angebot machte er zwischen Bet-El und Ai im Westen des Jordantals.

> Da blickte Lot auf und sah, dass die ganze Ebene des Jordan bewässert war. Bevor der Herr Sodom und Gomorra zerstörte, war sie wie der Garten des Herrn, wie das Land Ägypten, bis nach Zoar hin. Lot

> wählte die ganze Ebene des Jordan. Lot zog weg nach Osten und sie trennten sich voneinander. Abram wohnte im Land Kanaan; Lot aber wohnte in den Orten der Ebene und schlug seine Zelte bis nach Sodom hin auf. Die Leute von Sodom aber waren sehr böse und sündigten gegen den Herrn (13,10–13).

Lot wusste, wie verheißungsvoll der Boden von Westpalästina war, wählte ihn aber nicht. Er bevorzugte die Tiefebenen, die ihn bezeichnenderweise an Ägypten erinnerten. Der geniale jüdische Exeget Raschi von Troyes (1040–1105) verstand Lots Wegzug als Ablehnung sowohl Abrahams als auch des Gottes Abrahams. Damit habe Lot seinen Mangel an Glauben bewiesen, der während ihrer gemeinsamen Zeit als Wanderhirten Gott davon abgehalten habe, Abram anzusprechen. Sobald Lot weggezogen war, bemerkt Raschi, habe Gott zu Abram gesprochen und ihm die Verheißung gegeben, er werde seine Nachkommen »zahlreich machen wie den Staub der Erde« (13,16). Origenes bemerkte dazu: »Wäre [Lot] nicht von niedrigerer Art gewesen, so hätte er niemals Gefallen an dem Land und der Gefährtenschaft Sodoms gefunden.«

Für Origenes verkörperte Lot die Mittelmäßigkeit »auf halbem Weg zwischen dem Vollkommenen und dem Verdammten«; nicht derart verdorben, um zusammen mit den Bewohnern Sodoms vernichtet zu werden, aber ohne die Tugend, Gottes Heilstat in Fülle anzunehmen. Als Engel ihn anweisen, zu den Bergen zu fliehen – den Bergen, von denen es in Psalm 121 heißt, von ihnen komme die Hilfe des Herrn –, sagt Lot:

> Nicht so, mein Herr! Dein Knecht hat ja in deinen Augen Gnade gefunden und du hast mir große Barmherzigkeit dadurch erwiesen, dass du mich am

> Leben erhieltest. Aber ich kann mich nicht in das Gebirge retten. Es könnte mich doch das Unheil packen, sodass ich sterben müsste. Siehe, die Stadt dort ist nahe genug, dass ich dorthin fliehen kann. Sie ist ja klein. Dorthin möchte ich mich retten – sie ist ja klein –, dass ich am Leben bleibe. (Gen 19,18–20)

Origenes äußert sich verächtlich über diese Feigheit, die bar allen geistlichen Ehrgeizes sei. Die »kleine Stadt« Segor im Flachland entsprach Lots Maß. Er war kein Mensch, der sich zu irgendeiner wertvollen Höhe erheben wollte. Seine Vorstellungen waren zu niedrig.

Wie stand es dann um Lots Frau? Sie verkörpert natürlich eine tödliche Trägheit; aber es ist nicht unmittelbar klar, was genau sie zurückhielt. Von den vielen Erklärungen, die in der Tradition angeboten werden, möchte ich hier drei vorstellen.

Eine interessante Sichtweise bringt Origenes mit seiner Darstellung von Lots Werdegang. Lot hatte zwar Gott geschaut und war in den Genuss seiner Vorsehung gekommen, konnte aber seinen Leuten nichts davon vermitteln. Als dann die Engel Lot zur eiligen Flucht antrieben, glaubten seine Verwandten, »dass er scherze« (19,14). Sie blieben bester Laune und kamen um. Origenes kommentiert so: »Weder seine Verwandten noch seine Nachbarn noch seine engsten Angehörigen folgten ihm, als er sie alarmierte; niemand wollte Gottes Güte kennenlernen und bei seiner Barmherzigkeit Zuflucht suchen.« Lot habe angesichts seiner moralischen Schwäche keine Glaubwürdigkeit genossen. Warum also hätten ihm seine Nächsten folgen sollen?

Und warum hätte das seine Frau tun sollen? Sie sei eine ortsansässige Frau gewesen, eine Sodomitin. Ihr Mann hätte sie über Gottes Weisung aufklären sollen, die

bevorstehende Katastrophe sei ein Akt von Abrahams Gott, aber das habe er nicht getan. Er habe nur zu ihr gesagt, sie solle aufstehen und mit ihm fortgehen, war aber nicht imstande, ihr zu sagen wohin oder weshalb. Was sie bewegt habe, seien die entsetzlichen Ereignisse der letzten Nacht gewesen, als Lot ihre Töchter den Männern der Stadt zur Vergewaltigung angeboten hatte, und dann fiel auch noch Schwefel und Feuer vom Himmel. Das alles habe ihr auf der Seele gelegen und ihre Aufmerksamkeit erregt, nicht aber die grundlose Aufforderung ihres unfähigen Ehemanns. Nach dieser Lesart führt uns die Erinnerung an Lots Frau zu der Frage, *warum* sie nicht die Notwendigkeit einsah, sich aufzumachen und fortzuziehen. Im Kontext des Lukasevangeliums, das den Hinweis auf ihr Beispiel in den Rahmen von Gottes Urteil stellt, weist sie auf die allzeit notwendige Aufgabe der Gläubigen hin, Christi Ruf den Menschen ihrer Zeit deutlich zu vermitteln, denn falls sie darin versagten, für ihn Zeugnis zu geben, kämen andere Menschen um. In Lk 18,8 stellt Jesus die Frage: »Wird der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde Glauben finden?« Wenn nicht, so lautet der Kontext: »Warum haben die Botschafter des Evangeliums ihn nicht anziehender und glaubwürdiger vorgestellt?«

Origenes bietet auch noch eine weitere, ganz andere Sicht auf Lots Frau, die mit der ersten gar nichts zu tun hat. Dieser Ansatz ist für seine Methode charakteristisch, denn er versteht Gottes Wort als unerschöpflich und zielt deswegen darauf ab, sich ihm von jedem Blickwinkel aus anzunähern, damit dem menschlichen Geist die ganze Fülle der Wahrheit aufgehen kann. Origenes hat grundsätzlich wohlwollendes Verständnis für den Impuls der Frau zurückzuschauen und ist deshalb von der Strenge Gottes verblüfft. Um den Sinn der Schriftstelle zu ergründen, versucht er ihr eine allegorische Deutung

abzugewinnen. Er erklärt Lot, der vorausschaut, zum Symbol der Vernunft und seine Frau zum Symbol des Fleisches. »Denn das Fleisch ist das, was immer auf das Laster zurückschaut. Der Geist dagegen strebt nach vorn in Richtung Erlösung, indes das Fleisch ihm über die Schulter blickt und Wonne sucht.« Das sei die Neigung, die viele Generationen später Israel in der Wüste gehabt habe. Um Israel habe sich die Erlösung entfaltet, aber die Israeliten hätten »an die Fische zurückgedacht, die sie in Ägypten umsonst zu essen bekamen, an die Gurken und Melonen, an den Lauch, die Zwiebeln und den Knoblauch« (Num 11,5).

Das Heimweh nach Bequemlichkeit könne die Flamme des Glaubens auslöschen. Die Sehnsucht der Sinne könne zwanghaft werden. Hält man sich an diese Hermeneutik, so spricht uns die Aufforderung Jesu doppelt stark an, die er ausspricht, nachdem er das Beispiel von Lots Frau angeführt hat: »Verkaufe alles, was du hast, und teile es aus an die Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!« (Lk 18,22). Er ruft seine Zuhörer auf, sich von all dem zu lösen, was sie von seiner Nachfolge zurückhalten könnte. Zugleich sagt er ihnen, wohin er jetzt gehen wolle: nach Jerusalem hinauf, wo er »den Heiden ausgeliefert, verspottet, misshandelt und angespien werde« (18,32). Wenn das die Bedingungen der Jüngerschaft sind, ist es klar, dass das Fleisch dem widerstehen will, so sehr der Geist auch willig sein mag (vgl. Mt 26,41). Das Denken an Lots Frau ist ein Ansporn für den Verstand, die fleischliche Trägheit auszumerzen.

Meiner Ansicht nach werden diese wertvollen, aber strengen Auslegungen durch einen ganz anderen Ansatz zur Tragödie von Lots Frau relativiert. Darauf kam ich beim Russischlernen in der Schule, als ich das Werk Anna Achmatowas las. Sie ist 1889 geboren und gilt inzwischen

als eine der größten russischen Dichterinnen des 20. Jahrhunderts. Mit einundzwanzig Jahren heiratete sie Nikolai Gumiljow, den Gründer der russischen Literaturströmung des Akmeismus (1910–1920). Ein oder zwei Jahre danach lernte sie in Paris Amedeo Modigliani kennen, der von ihrer Schönheit betört war und in ihr sowohl ein Modell als auch seine Muse fand.

Die Revolution setzte ihrem glanzvollen Lebensstil und ihrer Karriere ein Ende. Achmatowa ließ sich 1918 von Gumiljow scheiden, fiel jedoch wegen der Verbindung mit ihrem Ex-Mann in Ungnade, als dieser 1921 getötet wurde, beschuldigt, an einem anti-bolschewistischen Anschlag beteiligt gewesen zu sein. Wegen ihrer »bourgeoisen Ästhetik« verurteilt, wurde ihr schließlich jede Veröffentlichung ihres Werks verboten. Geächtet, verarmt und voller Bangen um ihren Sohn Lev, den sie mit Gumiljow hatte, kam Achmatowa fortlaufend immer wieder ins Gefängnis und ergab sich dem Schicksal eines inneren Exils. Diesen historischen und existenziellen Kontext im Hinterkopf zu haben, ist wesentlich dafür, ihr zwischen 1922 und 1924 verfasstes Gedicht *Lots Frau* zu verstehen:

И праведник шел за посланником Бога,
Огромный и светлый, по черной горе.
Но громко жене говорила тревога:
Не поздно, ты можешь еще посмотреть

На красные башни родного Содома,
На площадь, где пела, на двор, где пряла,
На окна пустые высокого дома,
Где милому мужу детей родила.

Взглянула – и, скованы смертною болью,
Глаза ее больше смотреть не могли;

И сделалось тело прозрачною солью,
И быстрые ноги к земле приросли.

Кто женщину эту оплакивать будет?
Не меньшей ли мнится она из утрат?
Лишь сердце мое никогда не забудет
Отдавшую жизнь за единственный взгляд.

Der Gerechte folgt dem Gottesboten,
Der in das Gebirge ging, mächtig und licht.
Mit dem Weib sprach die Unrast von dem, was verboten:
»Noch fiele dein Blick, versäume ihn nicht,

Auf Sodoms Türme, die schönen; die Gassen,
Den Platz, zu dem fröhlich den Schritt du gelenkt;
Das Fenster im hohen Haus, nun verlassen,
Wo du deinem Manne die Kinder geschenkt.«

Sie wandte den Blick. Und er war verschlungen.
Im Tode blieben die Augen ihr stehn.
Von hellem Salz ward ihr Körper durchdrungen,
Wurzel schlug jeder Fuß im Vergehn.

Wer wird das Leid dieser Frau je ermessen?
Ihr Verlust erscheint vielen gering, ohne Sinn.
Nur mein Herz vermag nicht, sie zu vergessen:
Für einen Blick gab sie ihr Leben hin!

Ohne mich allzu weit in das Minenfeld der Geschlechterstereotypen wagen zu wollen, denke ich doch, es sei bedeutsam, dass diese Zeilen von einer Frau geschrieben wurden. Achmatowa erkundet das symbolische Potenzial der Frau Lots von innen her, bewahrt sie vor dem Status einer theologischen Karikatur

und beschwört ihre liebenswerte, leidenschaftliche Gegenwart. Die bitteren Früchte des ideologischen Absolutismus hat Achmatowa verkostet. Sie, die in Modiglianis Porträts so elegant und farbenfroh vorgestellt wird, würde es nicht gutheißen, ein komplexes Menschenschicksal nur mit Kohlestiften aufs Blatt zu skizzieren. Sie rettet Lots Frau vor der Zweidimensionalität. Ihr Gedicht reichert die Geschichte mit Deutungen an, die ich nicht bloß für erlaubt, sondern für unerlässlich halte. Ihre mitfühlende Einsicht bringt eine zeitlose Lektion zum Ausdruck. Was uns vor der bedingungslosen Selbsthingabe zurückhält, ist nicht nur die Anhänglichkeit an das Laster. Vieles, was uns beansprucht, ist gut und schön. Sich Lots Frau vor Augen zu halten heißt, sich auf ein Durchhalten vorzubereiten, das schmerzvoll werden kann.

Abb. 3: Anna Achmatowa wendet sich um. Aufnahme aus den 1920ern

Im Lukasevangelium spricht Christus von denen, die »Haus, Frau, Brüder, Eltern oder Kinder um des Reiches Gottes willen verlassen« haben (18,29). Wenn man Derartiges verlässt, verursacht es Leiden, und zwar nicht nur einem selbst, sondern auch anderen, denen man eigentlich keineswegs wehtun möchte. Viele, die ihr

Leben als Antwort auf Gottes Ruf aufbauen, können bezeugen, was auch Lots Frau wusste: dass der Schritt, »Gottes leuchtendem Boten« zu folgen, einen Preis kosten kann, der unerträglich scheint. Ihr Heimweh sollte unsere Herzen anrühren.

In den beiden letzten Zeilen des Gedichts steckt ein weiterer Gedanke: »Nur mein Herz vermag nicht, sie zu vergessen: Für einen Blick gab sie ihr Leben hin!« Achmatowa versteht Lots Frau so, dass sie ihre Zukunft ihrer Vergangenheit opferte. Das verleiht dem Zurückblicken die Dimension eines bewussten Opfers. Weil die Dichterin eine Welt verloren hatte, die sie liebte, wusste sie, was das hieß. Wenn man die Noblesse der Schlussgeste von Lots Frau anerkennt, muss das nicht heißen, dass man gutheißt, sich nur unvollkommen bekehrt zu haben. Aber vielleicht heißt es anzufangen, sie zu verstehen.

Lots Frau erweist sich als Mensch, der als Typus zwiespältiger und interessanter ist, als wir womöglich erwartet hatten. Ganz gleich, ob wir ihren letzten Blick zurück als Unfähigkeit zum Begreifen, als Ausdruck sündhafter Trägheit oder als Zustand der Peinigung verstehen, steht sie uns zugänglich und nahe vor Augen. Christi Warnung »Denkt an Lots Frau« berührt uns auf vielen Ebenen. Wir haben bestimmt schon selbst zumindest ein Stück weit die Dynamik wahrgenommen, die sie an den Tag legt. So ist uns zum Beispiel aus eigener Erfahrung die Wahrheit geläufig, die der heilige Bernhard ausgesprochen hat: »*In via vitae non progredi regredi est*: Auf dem Lebensweg nicht voranzugehen, heißt zurückzufallen.« Auf der Stelle stehen bleiben ist keine Option. Wir müssen auf das Ziel ausgerichtet

bleiben, an das wir gelangen wollen, unseren ganzen Willen aufbieten und unsere Sehnsucht darauf hinlenken. Um Bernhard noch weiter zu zitieren: »*Curramus desideriis et profectu virtutum*: Wir wollen voraneilen kraft unserer Sehnsüchte und dem Fortschritt der Tugenden.«

Es ist kein Zufall, dass sowohl in den Paulusbriefen als auch in der Regel des heiligen Benedikt das Leben des Christen mit einem Marathonlauf verglichen wird. Wir sollten im Lauf auf das hin, was wichtig ist, beharrlich bleiben, und zwar bis ans Ende. Die Furcht vor der gefährlichen Möglichkeit, zum Stillstand zu kommen, muss uns bis zum letzten Atemzug zum Weiterlaufen antreiben. Um dieses Risiko genauer zu untersuchen, legt es sich nahe, einen Charakter zu studieren, der detaillierter gezeichnet ist als der von Lots Frau. Solch einen Charakter schildert ein anderes klassisches Werk der russischen Literatur.

Als Anna Achmatowa ein Jahr alt war, begann Leo Tolstoi (1828–1910) auf der Höhe seines Ruhms eine Geschichte zu schreiben, die er ein ganzes Jahrzehnt hindurch immer wieder überarbeitete. Sie wurde erst nach seinem Tod veröffentlicht. In der Kurzgeschichte *Vater Sergej*, einem Werk der Selbsterforschung, verknüpfte Tolstoi viele Themen miteinander, die ihn beschäftigten. Seine Kritiker bemerkten, dass die Hauptfigur dem Verfasser gleicht. A. N. Wilson, der von Tolstois »ausschweifendem Leben« und Sergejs Kampf gegen die Lust fasziniert war, stellte fest (vielleicht nicht ohne damit etwas über sich selbst zu offenbaren), *Vater Sergej* sei »eine der brillantesten düsteren Selbst-Projektionen Tolstois«. Henri Troyat merkt etwas zurückhaltender an, *Vater Sergej* zeige genau wie der Roman *Auferstehung* – aus derselben Zeit und thematisch ähnlich – Tolstois Bemühen, Ansprüche auf besonderes Ansehen aufzugeben, sich dem Pilgerstrom der Armen

anzuschließen und darin zu verlieren. Lina Steiner versteht die Erzählung als philosophische Schrift. Sie empfindet sie als Beispiel für Tolstois Bemühen im Sinn Schopenhauers, die Wahrheit durch tätiges Handeln ans Licht zu bringen. Die Neigung, an *Vater Sergej* aufgrund von Meta-Narrativen heranzugehen, die mit dem Leben des Verfassers zusammenhängen, kann uns für den Wert des Buches blind machen; diesen Wert hat es aber als Studie über religiöse Motivation und als Parabel, die eine breite Anwendung ermöglicht. Liest man es mit wenig Vorbehalt, so bietet es unter anderem einen erleuchtenden Einblick in die Eigenart von Lots Frau – in etwas, das nicht zu vergessen sie uns hilft.

Vater Sergej begann sein Leben als Prinz Stepan Kassatskij, dessen Vater starb, als er zwölf Jahre alt war; seine Mutter war in ihn vernarrt. Er wurde Offizier der kaiserlichen Garde und »zeichnete sich durch glänzende Fähigkeiten und einen ungewöhnlichen Ehrgeiz aus«. Er war anspruchsvoll, aber zugleich »ungewöhnlich wahrheitsliebend«. Vor Geschwätz bewahrte er sich. Sein Hauptfehler war seine Anfälligkeit für Wutausbrüche, »bei denen er jede Selbstbeherrschung verlor und zu einem Tier wurde«. Er verehrte Zar Nikolaus I. Als Kassatskij ein Auge auf ihn warf, »empfand Kassatskij das Entzücken eines Verliebten, das gleiche Entzücken, das er später empfand, wenn er dem Gegenstand seiner Liebe begegnete«. Sehnsüchtig wollte er »seine grenzenlose Ergebenheit zeigen, ihm etwas, alles, sich selbst zum Opfer bringen«. Unterschwellig ging »in seinem Inneren […] eine komplizierte und gespannte Arbeit vor sich«. Sie fand ihren äußeren Ausdruck in verzehrendem Perfektionismus. Kassatskijs »Bestreben, in allen Dingen, die sich ihm auf seinem Lebenswege boten, die höchste Vollkommenheit zu erreichen«, füllte sein Leben aus. Mit diesen Pinselstrichen zeichnet Tolstoi einen Mann, der sich

jeder Kategorisierung entzieht. Er ist ungezügelt und zugleich von selbstloser Loyalität, vom Ehrgeiz getrieben und dennoch äußerst wahrhaftig, besitzt ein empfindsames Herz und hat einen stählernen Willen – und wird von einem unklaren Drang getrieben, der ihn dazu zwingt, in allen Lebensbereichen ein Nonplusultra zu suchen.

Das Zusammenspiel dieser Faktoren kommt zutage, als Kassatskij sich verliebt. Sein Werben um die wunderschöne Maria ist zunächst pragmatischer Art. Sie bewegt sich in höheren Kreisen als den seinigen. Deshalb soll sie zum Türöffner dorthin werden. Aber bald ist er ihr verfallen. Natürlich idealisiert er sie, betrachtet sie »mit zärtlicher Anbetung als etwas Unerreichbares« und sehnt sich ungemein danach, sie möge sein eigen werden. Er sagt zu ihr: »Ich erkannte mich selbst dank dir, ich erkannte mich besser, als ich es geglaubt hatte.« In einem Gespräch, das von Tolstoi mit dem Gesang von Nachtigallen unterlegt wird, gesteht Kassatskij ihr seine Liebe, räumt dabei zugleich die unreinen Motive ein, aus denen sie erwachsen ist, und bittet Maria deswegen um Verzeihung. Seine Offenheit ermutigt auch sie, ihm ein Geheimnis anzuvertrauen. Im Vertrauen darauf, er werde ihr vergeben, gesteht sie ihm, sie sei die Mätresse des Zaren gewesen. Aber die Vergebung, auf die sie gehofft hatte, wird ihr nicht zuteil. Kassatskij erinnert sich entsetzt daran, auf welch liebenswürdige Weise der Zar ihm zu seiner Verlobung gratuliert hatte. Er fühlt sich von den beiden Menschen betrogen, die er über alle anderen gesetzt hatte, verlässt die Stadt und sein Regiment, bringt seine Angelegenheiten in Ordnung und tritt in ein Kloster ein.

> Die Mutter riet ihm in ihren Briefen von diesem entscheidenden Schritte ab. Er antwortete ihr, daß

> der Ruf Gottes über allen anderen Erwägungen stünde, er fühle aber diesen Beruf in sich. Nur seine Schwester, die ebenso stolz und ehrgeizig wie der Bruder war, verstand ihn. Sie begriff, daß er Mönch wurde, um über denen zu stehen, die ihm hatten zeigen wollen, daß sie über ihm stünden. Sie beurteilte ihn richtig. Durch seinen Eintritt ins Kloster zeigte er, daß er alles verachtete, was den anderen und ihm selbst, als er noch diente, so wichtig erschien, und daß er eine neue Höhe errang, von der er auf die Menschen, die er früher beneidete, hinabsehen konnte.

An diesem Punkt neigen diejenigen, die sich auf das Gespür von Prinzessin Kassatskaja und ihre eigenen Absichten verlassen und auf *Vater Sergej* zu sprechen kommen, dazu, Kassatskijs Stolz zu verurteilen und seinen Klostereintritt zur Schauspielerei zu erklären. Dabei übersehen sie den folgenden Kommentar, der das Bild zurechtrückt. Tolstoi teilt uns mit:

> Aber es war nicht, wie seine Schwester Warenjka glaubte, dieses Gefühl allein, was ihn leitete. Es war auch noch etwas Anderes in ihm: ein echtes religiöses Gefühl, das Warenjka nicht kannte und das sich mit dem Stolze und dem Streben, Erster zu sein, verwob. Die Enttäuschung […] und die Kränkung waren so stark, daß sie ihn zur Verzweiflung brachten, die Verzweiflung brachte ihn aber, wohin? – zu Gott, zum kindlichen Glauben, der in ihm niemals gestört worden war.

Es stimmte zwar, dass Kassatskij die Welt im Trotz verlassen hatte, aber dieser Trotz wühlte etwas Echtes auf. Er war schließlich »bemerkenswert treu«. Wenn man diese Mischung von Anreizen nicht in Betracht zieht,

versteht man die Geschichte ziemlich sicher falsch, und zudem auch die erste Herausforderung, die Kassatskij denen bietet, die sich an Lots Frau erinnern: Um einen Schub nach vorwärts aufrechtzuerhalten, müssen wir ehrlich genug sein, unsere verwickelten Motivationen durchschauen und auslesen zu können; müssen also genau zusehen, welcher Antrieb unseren Leidenschaften entspringt und welcher womöglich von Gott stammt, und letzterem sodann in kluger, großherziger Weise folgen.

Kassatskij entschied sich mit dem Eifer, den man erwarten konnte, für das Mönchsleben. Seine Entschlossenheit zahlte sich aus: »Die Demut vor den Geringeren fiel ihm nicht nur leicht, sondern verschaffte ihm auch Freude. Selbst sein Sieg über die Sünden wie Habgier und Fleischeslust fiel ihm leicht.« Tolstoi lässt uns Kassatskijs Glauben nicht als bloße Illusion abtun. Etliche Aspekte des Mönchslebens machten ihm Freude und halfen ihm, die Selbst-Transzendenz zu verkosten. Aber ihm ging noch schmerzlich seine unvollendete Vergangenheit nach. Es gab Augenblicke,

> wo alles, wovon er jetzt lebte, ihm plötzlich trübe erschien, wo er es, ohne den Glauben daran zu verlieren, nicht mehr sah, wo er das, wovon er lebte, in sich nicht mehr wachzurufen vermochte und sich seiner die Erinnerung und – es ist schrecklich zu sagen – die Reue ob seiner Bekehrung bemächtigten.

Im siebten Jahr seines Lebens im Kloster verdorrte sein inneres Leben. Sein Geist war benommen, seine Eitelkeit wuchs, »der mönchische Ehrgeiz, derselbe, der an den Mönchen so abstoßend ist«, regte sich in ihm. Dieser Zustand ermüdender Langeweile war nicht nur eine Eigenheit Vater Sergejs – diesen Namen hatte Kassatskij

bei seiner Profess erhalten. In der Tradition wird diese Langeweile als »Akedia« bezeichnet. Sie ist ein Zustand latenter Depression, der auch den eifrigsten Mönch befallen kann. Es ist eine Prüfung, die zuweilen mehrere Jahre lang andauern kann, eine brutale Läuterung, während derer das geistliche Leben vor den Forderungen und dem äußersten Widerstand des Fleisches wie ausgeblendet erscheint.

Das ist die Neigung, die Origenes bei Lots Frau diagnostizierte. Das Beispiel Sergejs hilft uns, dagegen einen Angriff stark zu machen. Eine Bekehrung muss vorwärtsstreben, hin zu einem wünschenswerten Ziel. Sie kann keine bloße Flucht vor der Vergangenheit sein; man muss die Option *für* etwas wählen, das gut ist, statt die Option, *gegen* etwas zu sein, das man als schlecht oder gefährlich ansieht. Das ist eine andauernde Aufgabe. Die Kompassnadel der Seele muss immer wieder ganz genau auf den tatsächlichen Norden ausgerichtet werden. Tut man das nicht, so fällt man wie Sergej trivialen Versuchungen zum Opfer und wird in einen Morast von Anziehungskräften und Täuschungen zurückgezerrt, von dem man gemeint hatte, man habe ihn schon längst für immer hinter sich gebracht.

Die Versetzung in ein Kloster in der Nähe der Hauptstadt verschärfte Sergejs missliche Lage. Neugierige Gaffer zerstreuten ihn und stießen ihn ab. Er wandte sich um Hilfe an seinen Starez, der ihm erklärte, die Ursache des Unbehagens sei sein Stolz. Das angemessene Heilmittel dagegen schien die Einsamkeit zu sein, und so wurde Sergej in eine Einsiedelei geschickt. Hier setzte sein innerer Kampf erst richtig ein. Der Mann, der anfangs das Mönchsleben für leicht gehalten hatte, fand die totale Abgeschiedenheit hart,

> er litt nicht unter der Last des Fastens und Gebets, sondern unter dem inneren Kampf, den er niemals erwartet hätte. Dieser Kampf hatte zwei Quellen: den Zweifel und die Fleischeslust, und diese beiden Feinde erhoben sich in ihm immer zugleich. Er hielt sie für zwei verschiedene Feinde, während es in Wirklichkeit nur einer war. Wenn der Zweifel sich legte, so verschwand auch gleich die Fleischeslust. Er aber glaubte, es seien zwei verschiedene Teufel, und kämpfte gegen sie gesondert.

Die Wüstenväter, die von Sigmund Freud noch nichts gewusst hatten, meinten, die Leidenschaften seien alle miteinander verbunden: Sogar die stärkste libidinöse Leidenschaft könne Anzeichen einer geistlichen Krankheit sein, und aus diesem Grund sei es vergeblich, sie isoliert für sich zu bekämpfen. Sergej musste das erst noch lernen, aber er kämpfte tatsächlich – und nahm dadurch an Achtsamkeit zu: »Ich kann aber nur die anderen betrügen, doch nicht mich selbst und Gott. Ich bin kein ehrwürdiger, sondern ein elender und lächerlicher Mensch.« Er betete mit einem Satz aus dem Evangelium: »Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!« Nichts lässt darauf schließen, dass er unaufrichtig war.

Ohne es zu wissen, näherte sich Sergej der größten Prüfung seines Lebens. Sie ergab sich im Rahmen »einer lustigen Gesellschaft von reichen Männern und Frauen« bei einer Troika-Fahrt auf dem Land. Unter ihnen war eine geschiedene Frau, welche »die ganze Stadt durch ihre tollen Streiche in Erstaunen und Aufruhr versetzte«. Als sie erfuhr, dass in ihrer Nähe der Rückzugsort von Kassatskij war, wettete sie mit ihren Freunden, sie könne ihn in Versuchung führen. Dieses Vorgehen war nicht nur übermütiger Natur. Als diese Frau namens Makowkina zu

ihrem Eroberungszug ansetzte, blickte sie um sich und sprach mit Shakespeares Pathos:

> Immer dasselbe, und alles gleich ekelhaft: die gleichen nach Wein und Tabak riechenden, rotglänzenden Gesichter, die gleichen Worte und Gedanken, und alles dreht sich um die gleiche Gemeinheit. Dabei sind sie alle zufrieden und überzeugt, daß es so sein müsse und daß sie so bis zu ihrem Tode leben können. Ich kann es nicht. Es ist mir langweilig. Ich brauche etwas, was dies alles umwürfe und zunichte machte. Wenn es wenigstens so käme, wie in Saratow, glaube ich, wo eine ganze Gesellschaft bei einer Schlittenpartie erfror. Was würden aber diese machen? Wie würden sie sich benehmen? Sicher auf die gemeinste Weise. Ein jeder würde nur an sich denken. Auch ich würde mich ebenso gemein benehmen. Aber ich bin wenigstens hübsch. Und sie wissen das. Nun, und der Mönch? Hat er denn dafür kein Verständnis mehr? Es kann nicht sein. Das verstehen sie alle. So war es auch im Herbst mit dem Kadetten. Was war er doch für ein Dummkopf.

Makowkina erweist sich in der Gesellschaft, die auf sie als ihre Mitte blickt, als Außenseiterin. Sie ist von ihrer ganz eigenen Akedia geplagt, einer Unzufriedenheit, vor der sie sich nur mit der Gewissheit rettet, unwiderstehlich attraktiv zu sein. Der Gedanke an Kassatskij stachelt sie an. Einerseits hofft sie, er möge anders sein, also fähig, ihr Erleichterung zu verschaffen. Andererseits vertraut sie darauf, er werde wie jeder andere sein und ihre Identität, die sie sich zurechtgelegt hatte, bestätigen.

Als sie an seine Tür klopfte, wusste Sergej auf der Stelle, er werde es mit einer schrecklicheren Gegnerin denn je zu tun bekommen, die auf jeder Ebene seine

Schwäche ausnutzen würde. Makowkina wusste, dass er das wusste, und freute sich darüber, es zu wissen. Sie sahen einander durch das Fenster der Eremitage an »und erkannten einander. Nicht etwa in dem Sinne, als hätten sie einander schon einmal gesehen: sie hatten sich niemals gesehen, aber an dem Blick, den sie austauschten, erkannten sie beide (ganz besonders er), daß sie einander kennen und verstehen.« Sie waren Seelenverwandte auf entgegengesetzter Bahn, und sie war das Abbild von allem in ihm, was er noch nicht losgelassen hatte. Sie beschwor das alte Ich, das abzulegen er mit sich gerungen hatte.

Mit einer Mischung aus List und echten Hilferufen – die Nacht war schwarz, der Platz abgelegen – bekam Makowkina den Fuß in die Tür, während Sergej sich in einen inneren Raum zurückzog und die Tür zuhielt. Zwar versuchte er, sie zu ignorieren, aber ihre Nähe verzauberte ihn. »Er fühlte seine Schwäche und daß er jeden Augenblick ins Verderben stürzen konnte, und betete darum ununterbrochen. Er empfand etwas in der Art wie der Märchenheld, der immer weitergehen mußte, ohne sich umzublicken.« Ein einziger Blick zurück hätte verhängnisvoll sein können, das wusste er; aber zugleich wünschte er nichts mehr, als hinzuschauen. Als Makowkina in der Meinung, sie sei krank, voller Verzweiflung zu schreien begann: »Um Gottes willen! Ach, kommen Sie doch her! Ich sterbe!«, konnte er ihr das als Christ nicht verweigern. Aber als Mann konnte er dieses Risiko nicht eingehen. Ihm kam ein Heiliger in den Sinn, »der die eine Hand auf die Buhlerin legte und die andere über glühende Kohlen hielt«, aber als er seine Finger über die Paraffinlampe hielt, konnte er den Schmerz nicht aushalten. »Soll ich mich denn ins Verderben stürzen?«, fragte er sich. Und er schrie: »Nein!« Er öffnete die Tür und ging,

> ohne sie anzusehen, an ihr vorbei in den Vorraum, wo er Holz zu hacken pflegte, und fand tastend den Klotz und das an die Wand gelehnte Beil. »Sofort«, sagte er. Dann ergriff er das Beil mit der rechten Hand, legte den Zeigefinger der Linken auf den Klotz, hob das Beil und ließ es auf den Finger, unterhalb des zweiten Gliedes niederfallen. […] Er wickelte das zurückgebliebene Glied schnell in den Saum der Kutte, drückte es an die Hüfte, öffnete wieder die Tür, blieb vor dem Weibe stehen und fragte sie leise mit gesenkten Augen: »Was wünschen Sie?«

Makowkina nahm wahr, was geschehen war, und war tief betroffen. Sie erflehte Sergejs Verzeihung und ging weg. »Nach einem Jahr empfing sie die niederen Nonnenweihen und führte ein strenges Leben in einem Kloster.« Sein Sieg über sich selbst hatte sie beide gerettet. Er hatte es geschafft, »immer weiterzugehen, ohne zurückzuschauen«. Sie war umgekehrt. Seine extreme Handlung (die man nicht unverzüglich nachahmen sollte) wirft ein Licht auf unsere Erinnerung an Lots Frau. Wenn Sirenengesänge uns zu einem Leben zurückrufen, das hinter sich zu lassen unser bestes Ich beschlossen hat, müssen wir die Ohren verstopfen und uns unverzüglich von der Quelle der Versuchung entfernen, so süß und verlockend sie uns auch scheinen mag.

Für Sergej begann ein neues Leben. Er verdoppelte seine Abtötung und wurde glühend im Gebet. Sein Geist wurde lebendig. »Die erste Heilung geschah im achten Jahre seines Einsiedlerlebens.« Er hatte sie nicht vorgehabt. Sie war ihm lästig. Er hatte sich lediglich die Bitte einer verzweifelten Mutter angehört, über ihrem Kind zu beten. Die Neuigkeit verbreitete sich rasch. Die

Menschen fingen an, ihn als *Starez* anzusprechen. Scharen von Pilgern kamen herbei. Sergej geriet in ein neues Netz von Versuchungen. Zunehmend empfand er, »wie das Innere zum Äußeren wurde, wie die Quelle des lebendigen Wassers in ihm versiegte, wie er das, was er tat, immer mehr der Menschen wegen und nicht für Gott tat«.

Er konnte das Gute sehen, das er tat, aber das Bewusstsein, das alles bewirken zu können, vergiftete seine Tugend. »Er dachte daran, daß er eine brennende Leuchte gewesen sei, und je mehr er es fühlte, umso stärker empfand er auch das Abnehmen, das Erlöschen des göttlichen Lichtes der Wahrheit, das in ihm brannte.« Wenn sein Geist klar war, pflegte er um die Gnade zu weinen, die er gekannt und verloren hatte, und legte dabei den verschrumpelten Stumpf seines Fingers an die Lippen. »Aber sein gewöhnlichster Zustand war Müdigkeit und die Rührung über sich selbst ob dieser Müdigkeit.« Er verabscheute die Wundersucht der Menge. Zugleich brauchte er die Zerstreuung und das Lob, das sie ihm zuteilwerden ließ. Die Einsamkeit hatte begonnen, ihn zu belasten. Er wusste, dass sein Mitgefühl verdorrt und er ausgelaugt war; aber dennoch musste er sich in die Rolle des Heiligen versetzen, in die er geraten war: »Es war ihm doch unmöglich, an die Wunder nicht zu glauben, die er selbst gesehen hatte.« Er betete darum, vom Stolz geläutert zu werden, resignierte aber angesichts seines Empfindens, nicht erhört zu werden.

Als ihn eines Tages eine »sinnliche und schwachsinnige« Frau, die um Heilung zu ihm gebracht worden war, lüstern umarmte, streckte Sergej die Waffen, ohne überhaupt erst dagegen anzukämpfen. Er verfügte über keinerlei Widerstand mehr. Während er in der Fülle seiner Manneskraft wie ein Held gekämpft hatte, verfiel er im hohen Alter mit beängstigender Leichtigkeit in einen

Zustand pathetischer Verwahrlosung. Sein Fall ist ein Warnzeichen. Der Fortschritt nach vorn ist niemals sicher. Der Drang, wieder zurückzugehen, bleibt tief innen weiterhin da. Vom scheinbaren Erfolg dürfen wir uns nie zum Gedanken verführen lassen, wir seien außer Reichweite der Versuchung. Kardinal Newman hatte sich auf diesem Gebiet ganz gut ausgekannt und einmal in einer aufrüttelnden, beunruhigenden Predigt gesagt: »*To be at ease, is to be unsafe*, sich sicher zu fühlen, heißt, nicht sicher zu sein.« Es ist nie zu spät, zur Salzsäule zu erstarren.

Sergej rannte heimlich aus seiner Einsiedelei fort, indes die Frau immer noch in seiner Zelle schlief, und war verzweifelt. Er empfand die Versuchung, sich aufzuhängen, als er mit den Augen seines Geistes aus dem Nirgendwoher ein Gesicht aus einer fernen Vergangenheit aufleuchten sah. Es war seine Cousine, »das schmächtige kleine Mädchen Paschenjka mit großen sanften Augen und einem unglücklichen, schüchternen Gesicht«. Dabei kam ihm wie im Traum die Erinnerung an eine Begebenheit aus seiner Kindheit. Er hatte mit einigen Jungen gespielt, als Paschenjka zu ihnen gebracht wurde und sie mit ihnen spielen sollte,

> aber es ist so langweilig, die ist dumm, und es endet damit, daß man sie auslacht: Man zwingt sie zu zeigen, wie sie schwimmen könne. Sie legt sich auf den Boden und zeigt es auf dem Trockenen. Alle lachen und halten sie zum Narren. Und sie sieht es, sie errötet und wird so unglücklich, daß man sich schämen muß und ihr schiefes, gutmütiges, demütiges Lächeln nie wieder vergessen kann.

Sie hatte später einen Mann geheiratet, der sie geschlagen und ihre Erbschaft durchgebracht hat und schließlich gestorben ist. Sergej hatte sie als Witwe in

großer Armut gesehen. »Sie war immer dieselbe, nicht gerade dumm, aber geschmacklos, unbedeutend und jämmerlich.« Ohne zu wissen weshalb, kam ihm der Gedanke an ihr Leben jedes Mal in den Sinn, wenn er an sein eigenes Lebensende dachte. Schließlich fiel er einmal in Schlaf, und im Schlaf sah er einen Engel, der zu ihm kam und sagte: »Geh zu Paschenjka und erfahre von ihr, was du zu tun hast, worin deine Sünde ist und worin deine Rettung.« Als er erwachte, machte er sich auf den Weg.

Nachdem er Paschenjka gefunden hatte, lernte er seine Lektion recht schnell. Obwohl ihr Leben hart war, beschwerte sie sich nicht. Allen Menschen zu Diensten zu sein, war für sie ihre zweite Natur. Sie hielt sich für eine schlechte Frau, Mutter und Christin, verfügte jedoch über liebenswürdige Entschuldigungen für die Schwächen aller anderen. Sergej sagte sich: »Paschenjka ist das, was ich hätte sein sollen und was ich nicht gewesen bin. Ich habe für die Menschen gelebt, unter dem Vorwande, daß ich für Gott lebe; sie lebt für Gott und bildet sich ein, für die Menschen zu leben.« Was er lernen müsse, sei Selbstlosigkeit: »Ja, es gibt keinen Gott für den, der so gelebt hat wie ich, des Ruhmes unter den Menschen wegen. Ich werde Ihn suchen.« So fing Sergej wieder von Neuem an, zog umher, bettelte, las die Evangelien, schlichtete Streitigkeiten, half Menschen, wo immer und wie er nur konnte. »Und Gott offenbarte sich allmählich in ihm.« Im neunten Monat seines Wanderdaseins war Sergej wie zu einem neuen Leben wiedergeboren, wurde jedoch als Vagabund verhaftet und nach Sibirien verbracht. Der letzte Satz dieser Geschichte wechselt von der Vergangenheit in die Gegenwart und zeigt die endgültige Einfachheit, zu der dieser paradox angelegte Mann gelangt war: »In Sibirien ließ er sich bei einem reichen Bauer nieder und lebt dort auch jetzt noch. Er arbeitet beim Bauer im Gemüsegarten, unterrichtet die

Kinder und pflegt die Kranken« – voll und ganz dem offenen Horizont ausgeliefert. Sein Ende wirft einen weiteren Lichtstrahl auf das Bild von Lots Frau. Es kann sein, dass es nicht genügt, nur einmal fortzuziehen. Wir müssen bereit sein, immer und immer wieder aufzubrechen und auch dann noch fortzugehen, wenn wir bereits gemeint hatten, wir seien schon am letzten Punkt unserer Bestimmung. So soll unsere Liebe immer noch weiter geläutert werden.

Vater Sergej ist fest in christlicher Erfahrung und christlichem Bewusstsein verwurzelt, fern aller Fieberfantasien eines frustrierten Geistes. Das Werk Tolstois beruht auf einer Geschichte aus einem einflussreichen hagiografischen Werk, Dimitri von Rostows *Leben der Heiligen.* Jedermann kann darin unter dem 4. März den Artikel über den heiligen Jakobus den Faster nachschlagen und darin ausdrückliche Bezugnahmen Tolstois auf ihn feststellen, der aufrichtig genug war, seine Quelle anzugeben. Er war es, der Sergej den Charakter verlieh, aber die Grundlinie der Erzählung ist traditionell. Vielleicht bietet die Tradition auch die geeignetste Hilfe für die Auslegung.

In einem Hymnus zum Fest des heiligen Jakobus heißt es: »Wenig Nutzen haben hundert Siege […], wenn im Endkampf du den Kopf verlierst.« Mehrere Kämpfe hätten Sergejs letzte sein können, wäre er nicht hartnäckig genug gewesen weiterzukämpfen. Sogar sein Stolz war dazu angetan, eine langsame Zunahme der Demut zu fördern und ihn aus dem geistlichen Tod heraus in eine regelrechte Auferstehung zu führen. Schließlich gelang ihm die Hingabe seiner selbst an ein größeres Werk, wonach er sich als junger Mensch gesehnt hatte. Sergej zeigt uns, dass selbst dann, wenn unsere Füße bereits anfangen, im Boden Wurzeln zu schlagen, es in unserer Macht liegt, dem Erstarren zur Salzsäule zu widerstehen.

Wenn unser »Nein!« zum Verderben laut genug ist, wird ein Engel die Hand ausstrecken und uns vorwärtsziehen. Er wird uns helfen, wieder die Behändigkeit zu haben, derer wir bedürfen, um unsere Bewegung in Richtung der aufsteigenden Morgendämmerung fortzusetzen.

Tut dies zu meinem Gedächtnis

Als Christus das Gebot erließ, siebenmal zu vergeben – was ein Tarif ist, der im Matthäusevangelium (18,22) mit elf multipliziert wird –, stellte er nicht bloß einen festen ethischen Standard auf, sondern widerrief damit einen Fluch, der seit Anfang der Zeit auf der Menschheit gelastet hatte. Wir finden ihn am Schluss von Genesis 4, worin sich eine Chronik der Anfänge der Menschheitsgeschichte außerhalb des Gartens Eden findet. In diesem Kapitel wird in 26 Versen eine Explosion von Gewalttätigkeiten geschildert, die mit Kains Brudermord anfängt und mit einigen schreckenerregenden Versen endet, die Lamech fünf Generationen später (Gen 4,23–24) ausspricht. Kenner des Hebräischen sagen uns, dass sie zur ältesten Schicht des Alten Testaments gehören:

> Ada und Zilla, hört meine Rede,
> ihr Frauen Lamechs, hört auf meinen Spruch:
> Einen Mann erschlug ich für eine Wunde,
> einen Jüngling für eine Strieme.
> Wird Kain siebenmal gerächt,
> dann Lamech siebenundsiebzigmal.

Sicher infolge des eskalierten Rachepotenzials, das sein Sohn Tubal-Kajin, »der Stammvater aller Bronze- und Eisenschmiede« (4,22), entwickelt hatte, schuf Lamech

ein Verhaltensmuster, das sich als universal erweisen sollte. Wir sehen es heute mehr denn je am Werk. Lamechs brutale Aussage, von der Wiege der Zivilisation aus weitergegeben, klingt auf unheimliche Weise in der Redewendung aus einem Brief wieder, den ich im Winter 2016 von einem Mann erhielt, der damals im unaufhörlichen nächtlichen Bombardement von Aleppo festsaß:

> Zudem verstehe ich nicht, warum sie nachts kämpfen müssen. Vielleicht ist aber die Nacht für diesen Krieg der angemessenste Zeitpunkt. Der König dieser Welt regiert in der Nacht und erlässt darin sein Gesetz, nämlich die Gewalttätigkeit.

Das ist die Welt, in der wir leben. Es ist die Welt, in die Gott kam, um sie zu retten. Die Welt, für die Christus litt, war keine schön zurechtgemachte Welt. Er hatte im Blick auf sie keine Illusionen. Er wusste, was er erleiden würde, wenn er Lamechs Territorium betrat. In der Nacht, in der er verraten wurde, nahm er die Ereignisse vorweg, die ihn das Leben kosten sollten. Er tat das mit einer symbolischen Handlung im Rahmen einer Mahlfeier. So ermöglichte er seinen Freunden, auf gewisse Weise an seiner bevorstehenden Hingabe teilzuhaben, auch wenn ihnen der Sinn seiner Gesten und Worte erst viel später klar werden sollte. Bis zum heutigen Tag vollzieht die Kirche diese Handlung immer wieder, um damit das »Geheimnis des Glaubens« zum Ausdruck zu bringen, dieses Geheimnis, das die Vermehrung der Vergebung ermöglicht. Es stellt uns eine neue Art und Weise des Menschseins vor: die Art und Weise Christi, von der gesagt wird, wir sollten sie uns aneignen. Jedes Mal, wenn Brot und Wein gesegnet werden, wird an Christi Auftrag erinnert: »Tut dies zu meinem Gedächtnis.« Die Kirche war sich von frühesten Zeiten an sicher, dass die angemessen

vollzogene Eucharistie die Substanz der materiellen Elemente so umwandelt, dass der Priester sie bei der Kommunion als Christi Leib und Blut vor Augen halten kann und die Gläubigen das mit ihrem »Amen« bestätigen können. Kurz vor seinem Märtyrertod im Jahr 107 nach Christus bezeichnete der heilige Ignatius von Antiochien das geweihte Brot, das gebrochen und ausgeteilt wird, als »Medizin der Unsterblichkeit und als Heilmittel, das uns vor dem Tod bewahrt und für immer in Jesus Christus leben lässt«.

Am Gründonnerstag feiert die Kirche nach Einbruch der Dunkelheit die Einsetzung des Letzten Abendmahls. Dieser Gottesdienst eröffnet das *Triduum* von Christi Leiden, Sterben und Auferstehen. Die Liturgie der Messfeier dieses Tages ist ein Kompendium der eucharistischen Theologie. Sie mag uns helfen, die Bedeutung dieser besonderen Gedächtnisfeier genauer zu erfassen. Das Eröffnungsgebet bereitet dafür den Rahmen:

> *Sacratissimam, Deus, frequentantibus Cenam, in qua Unigenitus tuus, morti se traditurus, novum in saecula sacrificium dilectionisque suae convivium Ecclesiae commendavit, da nobis, quaesumus, ut ex tanto mysterio plenitudinem caritatis hauriamus et vitae.*
>
> O Gott, da wir jetzt wiederum das allerheiligste Abendmahl feiern, bei dem dein eingeborener Sohn sich dem Tod auslieferte und der Kirche für alle Zeit ein neues Opfer seiner Liebe anvertraute: Schenk uns die Gnade, dass wir aus diesem so großen Geheimnis die Fülle der Liebe und des Lebens schöpfen.

Aufmerksamkeit weckt dabei das lateinische Verbum *frequentare* (hier übersetzt mit »wiederum feiern«). Es deutet eine regelmäßige Teilnahme an. Unsere Erinnerung ist wiederholbar, aber immer einmalig, denn dieses Opfer ist »für alle Zeit ein neues Opfer«. Seine Neuheit beschränkt sich nicht auf den Anfang. Es ist grundlegend und mit der Gewissheit verbunden, dass Christus durch eine Art Midas-Berührung alles neu macht (vgl. Offb 21,5): Seiner Gegenwart ausgesetzt, bleibt nichts und niemand unverändert. Wenn man sagt, er habe das Abendmahl der Kirche als Festmahl seiner Liebe anvertraut, offenbart dies die ewige Neuheit dieser Liebe als Realpräsenz. Jede Eucharistiefeier ist ursprünglich, also keine Wiederholungs-Vorstellung, sondern eine Re-Präsentation der »Erstaufführung«. Wir treten nicht als Empfänger irgendeiner geheimen Prophylaxe an den Altar, sondern als Teilnehmer an einem heilsamen, rettenden Geschehen.

Das oben zitierte Gebet ist von einem fundamentalen Kontrast durchzogen. Es heißt darin von Christi Tod, der in der ersten Hälfte genannt wird, in der zweiten Hälfte, dass er »die Fülle der Liebe und des Lebens« schenke. Diese Fülle strömt im Sakrament aus der Kommunion, ohne auf die Gottesdienstfeier beschränkt zu sein. Unseren Platz im Schmelztiegel einzunehmen, worin der Tod in Leben umgeschmolzen wird, heißt unseren Anteil am »neuen und ewigen Bund« zu übernehmen, den die Feier gegenwärtig setzt. Es heißt sagen: »Ja, auch ich möchte unter diesen Bedingungen leben und sterben.« Das Evangelium des Gründonnerstags verdeutlicht diese Botschaft. Darin sagt Jesus: »Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr tut, wie ich an euch getan habe« (Joh 13,15). Später in der Messe, bei der Fußwaschung, singt die Gemeinde: »Liebet einander, wie ich euch geliebt habe« (13,34). In der Redeweise von Johannes

heißt das »bis zum Ende« (13,1), also mit letzter Konsequenz. Hier geht es nicht bloß um die Wiederholung eines Rituals, sondern uns wird die Gesamtheit von Christi Leben und Sterben als Beispiel vor Augen geführt, und wir werden aufgefordert: »Geht hin und tut desgleichen.«

Beim Offertorium werden dem Priester Brot und Wein gebracht. Er legt beides auf den Altar und rezitiert dabei die Danksagungsgebete. Zum Zeichen ihrer Weihe werden die Gaben mit Weihrauch inzensiert. Der Priester wäscht die Hände und bittet dabei Gott, ihn von persönlichen Sünden zu reinigen. Sodann spricht er das Darbringungsgebet:

> *Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.*
>
> Herr, gib, dass wir das Geheimnis des Altares ehrfürchtig feiern; denn sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung.

Das Abendmahl ist offensichtlich mehr als eine bewegende Versammlung von Freunden, die sich voneinander verabschieden. Der Begriff Opfer im Messbuch lautet im Lateinischen *hostia*. Das ist ein kultisches Wort zur Bezeichnung eines Opfertiers, also eines Gegenstands, nicht einer Handlung. Im Alten Testament ist die »Hostie« in erster Linie ein Lamm. Wer in der Bibel beschlagen ist, dem kommen dabei unverzüglich eine ganze Anzahl von Assoziationen. In der Gründonnerstagsmesse war in der ersten Lesung bereits die Geschichte vom Paschalamm verlesen worden, dessen Blut Israel am Vorabend des Auszugs aus Ägypten beschützte, während der Herr durch das Land zog und alle

Erstgeborenen tötete: »Das Blut an den Häusern, in denen ihr weilt, soll ein Schutzzeichen für euch sein. Wenn ich das Blut sehe, dann gehe ich an euch vorüber und schone euch« (Ex 12,13). Dieses Lamm war streng genommen kein Opferlamm, sondern wurde als *viaticum* (Wegzehrung) geschlachtet, um das Volk für seinen weiten Weg zu stärken. Trotzdem war es ein Heilssymbol. Das Tätigkeitswort, mit dem Gott gelobte, an Israel vorbeizuziehen, ist *pessach.* Von ihm wurde in vielen europäischen Sprachen der Begriff für das Osterfest abgeleitet: *pasqua, pâques, nacxa*.

Die Liturgie, die wie ein ausgefeiltes Gedicht wirkt, in dem ein Symbol das andere beleuchtet, erschließt subtile Sinnzusammenhänge. Das Bild vom Paschalamm, das uns im Dämmerlicht vor Augen gestellt wird, verschwimmt in dasjenige eines anderen Lamms, von dem am Gründonnerstag im Vormittagsgottesdienst die Rede ist, in den *Tenebrae* (Trauermetten), und zwar in einem Responsorium der dritten Nokturn mit einem reichlich suggestiven Text aus dem Propheten Jeremia (11,19, nach der Vulgata übersetzt):

> Und ich war wie ein zahmes Lamm, das zum Opfer getragen wird, und ich erkannte nicht, dass sie über mich Pläne ausheckten: Lasst uns Holz in sein Brot legen und ihn vom Land der Lebenden tilgen.

Beide Lämmer symbolisieren Jesu Auslieferung seiner selbst in die Hände von Gewalttätern, und beide weisen nach vorn auf das Sühnelamm, das in jeder Messe mit dem Gesang angesprochen wird: »Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünden der Welt, erbarme dich unser, gib uns deinen Frieden.«

In der liturgischen Sprache wird das zu konsekrierende Brot mit dem Fachausdruck »Hostie« bezeichnet. Am Ende der sakramentalen Handlung hält sie der Priester

hoch und spricht: »Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt; selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind.« Hier verändert das Lamm seinen Charakter: Es wird zum siegreichen Lamm, wie es im Schlusslied des *Messias* von Händel besungen wird, zum Lamm, das würdig ist, »zu empfangen Macht und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Segen in Ewigkeit« (Offb 5,12).

Diese Bilderwelt entstammt der Offenbarung des Johannes. Darin wird der verherrlichte Christus mit einem Lamm verglichen, das, obwohl geschlachtet, für immer lebt und seine Gläubigen zu einem Hochzeitsfest einlädt, so wie ein Bräutigam seine Braut einlädt (Offb 19,7). Das als Opfer dargebrachte Lamm steht am Ende als Sieger da und lässt uns an seinem Sieg teilhaben. Wenn man die Eucharistiefeier als *commemoratio huius hostiae*, »Gedächtnisfeier dieses Opfers« vorstellt, heißt das, das gesamte Spektrum all der Assoziationen, die wir bedacht haben, zu entfalten. Das, was sich vor unseren Augen auf dem Altar begibt, ist nichts Zufälliges, sondern Christi gesamtes Heilswerk. Im Hochgebet heißt es: »Wann immer das Gedächtnis dieses Opfers gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung.« Es ist hier und jetzt wirksam und verwandelnd.

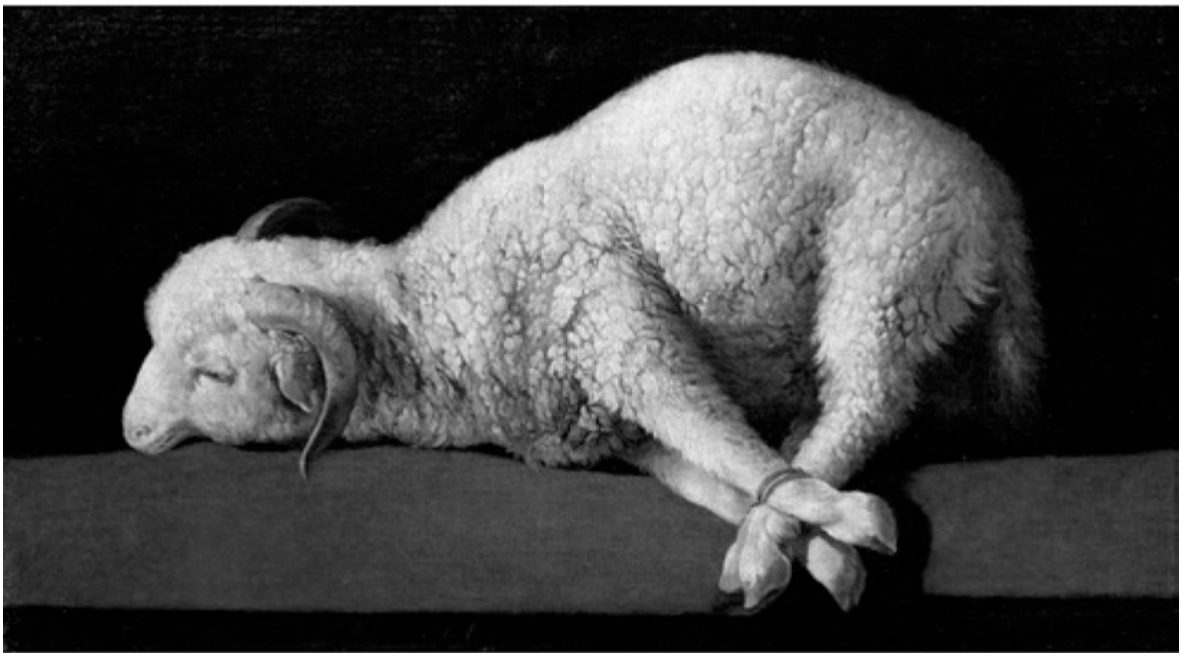

Abb. 4: Der ernste Realismus von Zurbaráns *Agnus Dei* (1635–40) löst bei theologisch gebildeten Betrachtern eine Reihe symbolischer Assoziationen aus.

Das Thema, dass sich das alles in der Gegenwart vollzieht, kommt in drei Einschüben ins eucharistische Hochgebet zum Ausdruck, die nur am Gründonnerstag vorkommen. In ihnen heißt es: »Wir feiern den hochheiligen Tag, an dem unser Herr Jesus Christus sich für uns hingegeben hat«; den Tag, »an dem unser Herr Jesus Christus seinen Jüngern aufgetragen hat, die Geheimnisse seines Leibes und Blutes zu feiern«. Sodann fügt der Priester in die Einsetzungsworte ein: »Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen das Leiden auf sich nahm – das ist heute –, nahm er das Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände.« Dieses liturgische »Heute« nimmt uns in die Dynamik von Moses Aussage vor Beth-Pegor mit hinein: »Nicht mit unseren Vätern, sondern mit uns.« Doch hier ist das dank der Autorität der sakramentalen Handlung noch stärker.

In dem an den Vater gerichteten Eröffnungsgebet wird erklärt, das »allerheiligste Abendmahl« sei der Kirche vom »einzig gezeugten Sohn« geschenkt. Das ist der Sohn

Gottes, »Licht vom Licht«, der im Obergemach dem Mahl vorsteht. Alles, was immer Gott tut, hat ewige Resonanz. Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag (Ps 90,4); Vergangenheit und Gegenwart sind nicht voneinander getrennte Behälter für die Einordnung von Ereignissen, wie es uns scheinbar normalerweise vorkommt – normalerweise, aber nicht immer. Menschen, die behaupten, Nahtoderfahrungen erlebt zu haben, erzählen oft, sie hätten in einem Augenblick ihr gesamtes Leben vorüberziehen sehen, sodass ihnen alles auf einmal gegenwärtig war. Was immer für physiologische (und psychologische) Faktoren dabei mitgespielt haben mögen – solche Zeugnisse bieten dennoch einen Schimmer davon, was es heißt, sein eigenes Leben von Gottes Perspektive her zu sehen. In der Liturgie kommen wir so nahe an die Art und Weise heran, wie Gott sieht, wie wir nur können.

Die Betonung, Christus sei uns »heute« wirksam gegenwärtig, verlangt nach einer Reaktion darauf im Heute. Ab heute müssen wir anders leben und dürfen mit keinen Ausreden von früher oder Vermutungen für die Zukunft daherkommen. In der Terminologie des Offertorium-Gebets geht es darum, »würdig« an der Feier teilzunehmen. Würdig sein heißt nicht, untadelig zu sein – die Eucharistie ist keine Belohnung für gutes Verhalten. Würdig sein heißt, zur Verwirklichung von Christi Beispiel in meinem eigenen Leben bereit zu sein – also das »Neue« in die Welt zu bringen, das er in sie gebracht hat. Christus verlangt von uns keine unverzügliche Vollkommenheit, sondern eine folgerichtige, konstruktive Lebensweise. Diese Erwartung verträgt keine Verwässerung: »Wenn du nun deine Gabe zum Altar bringst und dich dort erinnerst, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, dann lass deine Gabe dort vor dem Altar und geh erst hin und versöhne dich mit deinem Bruder«

(Mt 5,23–24). Anders handeln heißt, vorsätzlich zu vergessen, also *nicht* »zum Gedächtnis« Christi handeln.

Das Sakrament ist ein Spiegel, der unser Gesicht so zeigt, wie es sein sollte, nämlich nach Gottes Bild und Gleichnis. Aber es gibt immer das Risiko, sich wie der Mann zu verhalten, den der heilige Jakobus in seinem Brief – durchaus mit einem Schuss Ironie – beschreibt: »Wer das Wort nur hört, aber nicht danach handelt, ist wie ein Mensch, der sein eigenes Bild im Spiegel betrachtet: Er betrachtet sich, geht weg, und schon hat er vergessen, wie er aussah« (1,23–24). Gott ist in der Eucharistiefeier gegenwärtig, damit in unsere Adern seine Gnade einfließt. Wenn wir würdig an ihr teilnehmen, kommt uns in Erinnerung, was Jesus getan hat. Wir erinnern uns dann daran, wer er ist und allezeit sein wird, und was in uns steckt, das wir werden sollen. Das Gebet nach der Kommunion reißt einen grenzenlosen Horizont auf:

> *Concede nobis, omnipotens Deus, ut, sicut Cena Filii tui reficimur temporali, ita satiari mereamur aeterna.*
>
> Allmächtiger Gott, du hast uns im zeitlichen Abendmahl deines Sohnes gestärkt – sättige uns ebenso im himmlischen Abendmahl.

Wenn man zur Verkörperung von Christi Hingabe im konsekrierten Brot und Wein »Amen« spricht, so ist das eine ungeheure und – so können wir ruhig zugeben – riskante Aussage. Der Priester betet vor der Kommunion mit einer schönen Formulierung darum, das Sakrament möge ihm »zum Heilmittel« werden. Damit es uns heilt, wenn wir es verzehren, müssen wir von *ihm* verzehrt werden, nämlich von der erlösenden Wirklichkeit, die es darstellt. Paul Claudel rührte in seinem Prosagedicht *La*

Messe là-bas (Die Messe hier unten) an den Kern dieses Paradoxes:

> *Le pain et le vin, nous savons ce que cela veut dire!*
> *Ce n'est pas pour rien que Vous avez créé l'homme capable de mourir!*
> *Il y a une voix en lui comme la mort et cela qui en lui tressaille et qui parle plus haut que l'avarice et le plaisir: C'est l'idée qu'on a besoin de lui, et qu'on le veut, et qu'il y a donc quelque chose à faire de lui, et il y a quelqu'un qui est capable de lui demander son être!*
> *Ça, il n'y pas un fils de la femme qui ne le comprenne, et c'est beau, et c'est cela même sans doute jadis qui l'a obligé à naître!*
> *Celui qui se croit maître de lui-même, c'est qu'il n'a jamais entendu l'appel terrible de la Patrie!*
> *Tous ces gens qui Vous refusent la foi, Seigneur, si Vous essayiez de leur demander la vie?*

> Brot und Wein, was das für Dich heißt, ist uns wohl bewußt.
> Nicht umsonst schufst du den Menschen fähig zu jedem Verlust.
> Eine Stimme wie Tod raunt in ihm, und was in ihm bebt und lauter redet als Habgier und Lust,
> ist die fixe Idee, daß man ihn braucht, ihn verlangt, mit ihm etwas anfangen kann, daß Einer ihm wirklich sein Wesen abfordert.
> Jeder Sohn eines Weibes begreift das. Es ist schön, und nichts anderes hat ihn vermutlich einst zur Geburt beordert.
> Wer noch wähnt, er sei Herr seiner selbst, den ließ der schreckliche Anruf der Heimat niemals erbeben.
> Den Vielen, die Dir den Glauben verweigern, wär's

nicht besser, Herr, Du verlangtest einmal von ihnen das Leben?

Christi Gabe springt auf das Leben seiner Heiligen über. Wie um uns zu zeigen, wie das geht, weist die Kirche den Introitus-Gesang des Gründonnerstags auch dem Fest des heiligen Franz von Assisi am 4. Oktober zu. Die Aussage dieser »Theologie durch Melodie« ist tiefgründig. Sie ermöglicht es, die Gedächtnisfeier des *Poverello* mit Anklängen aus der Karwoche auszuschmücken. Franziskus zeigt uns wahrscheinlich deutlicher als jeder andere, was es heißt, ein christusförmiges Leben zu führen. Der Introitus besteht aus einem Vers im Galaterbrief (6,14): »Ich aber will mich nicht rühmen, außer im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus.« Mit dieser Stelle unterstreicht Franziskus seine *Ermahnungen* an seine Brüder; und zudem charakterisiert sie sein eigenes Leben. Er steht als durch und durch ganzer Mensch und Christ vor uns. Allerdings kann er uns auch schrecklich weit weg vorkommen – nicht nur deshalb, weil er die Wundmale des Leidens Christi am Leib getragen hat und acht Jahrhunderte zwischen uns und ihm liegen. Sogar einige der Kanäle, durch die wir ihn kennenlernen können – die Fresken von Giotto, die Fioretti, Zeffirellis Film – können es schwer machen, den fleischgewordenen Kern einer Existenz zu berühren, die der unseren erkennbar ähnlich wäre. Die Vorstellung, einen Heiligen wie Franziskus nachzuahmen, kommt uns hoffnungslos, wenn nicht sogar absurd vor.

Wenn wir uns vorzustellen versuchen, was es für uns heißen könnte, »in Erinnerung« an Christus zu leben, dürfte es hilfreich sein, uns nach Vorbildern in unserer eigenen zweideutigen Wirklichkeit umzusehen. In einer

Todesanzeige in der *Times* vom 2. Mai 2014 wurde ein solches vorgestellt: Maïti Girtanner, eine Veteranin der französischen Résistance. Sie kam erst in den letzten Lebensjahren auf ihre Erfahrung des Zweiten Weltkriegs zu sprechen, zuerst in einem Fernseh-interview, dann in einem Gespräch mit dem Chefredakteur des *Figaro,* Guillaume Tabard, das dann in Buchform erschien.

Maïti war 1922 als Kind einer französischen Mutter und eines schweizerischen Vaters zur Welt gekommen. Ihre schweizerische Nationalität und die Kenntnis des Deutschen spielen in ihrer Geschichte eine wichtige Rolle. Ihr Vater war zum Katholizismus konvertiert und starb, als sie vier Jahre alt war. Die Witwe brachte ihre zwei Kinder nach Paris, damit sie im Haus ihrer Eltern Marie-Louise und Paul Rougnon aufwachsen konnten. Rougnon – ein Student von César Franck und Lehrer Alfred Cortots – war zu dieser Zeit bereits von seinem Lehrstuhl am Pariser Conservatoire zurückgetreten, empfing jedoch daheim immer noch Studenten, weil er als einer der großartigsten Musiklehrer seiner Zeit galt. Unter seiner wohlwollenden Anleitung wusste Maïti von früh auf, dass sie Pianistin werden wollte und die dafür notwendigen Gaben besaß.

Zum Zeitpunkt der Kriegserklärung war die Familie bereits weg von Paris auf ein Grundstück in Bonnes gezogen, einer Stadt am Fluss Vienne in der Nähe von Poitiers. Im Juni 1940 zog die deutsche Armee ein. Das Haus der Rougnons wurde als Offiziersresidenz beschlagnahmt. So befand sich Bonnes am Rand eines Besatzungsgebiets. Direkt über dem Fluss befand sich ein von der Vichy-Regierung kontrolliertes Niemandsland. Maïti begann schon bald, Flüchtige über die Grenzlinie zu schmuggeln. Ihre Aktivitäten weiteten sich aus und verknüpften sich mit einem lokalen Widerstandsnetzwerk. Sie nutzte ihre Jugend und Zweisprachigkeit als Schutzschild. Nach einiger Zeit nutzte sie zudem auch ihr

Klavier. Konzertaufführungen für die deutsche Elite boten ihr die Möglichkeit, Informationen zu sammeln und für verhaftete Kameraden Fürsprache einzulegen. Obwohl sie sich sehr bemühte, ihre Verstellung als naive junge Frau aus guter Familie aufrechtzuerhalten, wurden ihre Aktivitäten in zunehmendem Maß registriert. An einem Oktoberabend im Jahr 1943 wurde sie verhaftet und zu einem Erstverhör ins Gestapo-Hauptquartier in der Avenue Foch verbracht. Darauf wurde sie zusammen mit vier weiteren Gefangenen in ein Haus in jenem Winkel Europas am Atlantik verbracht, wo Frankreich an Spanien angrenzt. Sie blieb dort vier Monate lang und war raffinierten Foltermethoden ausgesetzt.

Den zunächst fast zwei Dutzend Gefangenen war es verboten, miteinander zu sprechen. Sie wurden häufig ins Kreuzverhör genommen. Die physische Folter wurde ihnen zu Strafzwecken verabreicht. Sie bestand unter der Aufsicht eines jungen Arztes darin, methodisch auf das Ende der Wirbelsäule geprügelt zu werden. Das gab nur wenig äußere Spuren, verursachte aber innerlich schreckliche Schäden. Die Schläge schädigten nämlich die Wirbelsäule und das zentrale Nervensystem. Maïti kam von jeder Sitzung mit kaum auszuhaltenden Schmerzen zurück. Sie sah Gefährten infolge dieser Behandlung sterben; mindestens einer von ihnen beging Selbstmord.

Im Februar 1944 war sie nicht mehr fähig, aufrecht zu stehen, und dem Zusammenbruch nahe. Der Tod schien nicht mehr weit zu sein. Was sie rettete, war eine Hilfsmission unter der Fahne des Schweizer Roten Kreuzes. Sie wurde ins Krankenhaus gebracht und behandelt, aber die Schädigung war irreparabel. Den Rest ihres Lebens verbrachte sie mit chronischen Schmerzen. Ans Klavier konnte sie nicht mehr zurückkehren. Sie wusste, dass ihr die Kraft fehlte, eine Familie zu gründen. So verbrachte sie ihr Leben mit Nachhilfestunden, die sie

zu Hause gab, sowie mit Liebeswerken getreu ihrer Verpflichtung als Dominikaner-Terziarin. Sie starb am 28. März 2014 mit 92 Jahren.

Wäre das alles gewesen, was es über Maïti Girtanner zu wissen gibt, so wäre ihre Geschichte zwar bewegend, aber ziemlich austauschbar mit unzähligen anderen Lebensschicksalen gewesen, die vom Krieg beeinträchtigt wurden. Das Besondere an Maïti ist ihre geistliche Resilienz – eine unaufhörliche Entschlossenheit, dem, was aus ihrem Leben geworden war, einen christlichen Sinn zu verleihen und es mit christlicher Integrität zu führen. Kurz nach dem Krieg formulierte sie folgendes Programm für sich selbst: »Ich möchte aus meinem Leben keine Tragödie machen.« Das hielt sie buchstäblich ein.

In der Kindheit hatte Maïti von ihrem Großvater mütterlicherseits oft die entscheidende Strategie zu hören bekommen: »Zuerst erkennen, dann verstehen, dann urteilen.« Von ihrem Vater hatte sie das Motto geerbt: »*Oser et tenir bon*, wagen und durchhalten.« Beide Prinzipien wandte sie in der Gefangenschaft an. Sie versuchte, was ihr angetan wurde, auf verständliche Weise einzuordnen und es damit den Händen des Chaos zu entreißen, und war fest entschlossen, sich nicht brechen zu lassen. Durch alles hindurch führte sie ihr Glaube. Ihr Einsatz in der Résistance war aus einem Pflichtgefühl heraus entstanden. Und genauso erleuchtete das Pflichtgefühl ihre Haft.

Sie übernahm moralische Verantwortung für das Wohl ihrer Mitgefangenen. In Missachtung des von den Wachen auferlegten Schweigens sprach sie ihre Gefährten an und brachte sie dazu, miteinander zu reden, denn »das Menschenwesen ist vor allem anderen ein Wesen, das spricht«. Sie weigerte sich, das Menschsein verstummen zu lassen. Angesichts gefolterter Männer und Frauen, die dem Tod nahe waren, legte sie für ihren Glauben Zeugnis

ab. Wenn sie gefragt wurde, wie sie sich selbst aufrecht halten könne, wenn ihr Körper von Schmerzen überschwemmt wurde, pflegte sie zu sagen: »Ich habe ihnen im Geist widerstanden.« Sie kultivierte die Gewissheit, dass die Fäden dessen, was sie durchlebte, in eine Geschichte eingewebt würden, die zur rechten Zeit ihren Sinn offenbaren werde, vielleicht sogar in einer Art Schönheit. Sie wusste: »Solange ich meine Gedanken steuern kann, solange ich beten kann, bin ich siegreich.« Das Beispiel Christi richtete sie auf. So wie er hatte leiden »müssen«, klammerte sie sich an die Überzeugung, in ihren Schmerzen sei die Vorsehung am Werk.

Schließlich nahm sie sogar die Verantwortung für diejenigen auf sich, die sie gefangen hielten. Christi Gebot hallte in ihr als nicht verhandelbarer moralischer Imperativ wider:

> »Liebt euere Feinde und betet für die, die euch verfolgen. […] Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr dafür? Machen nicht auch die Zöllner dasselbe?« (Mt 5,44 ff.) Diese Worte Jesu waren mir während meiner wochenlangen Gefangenschaft immer lebendig gegenwärtig, selbst in den Augenblicken, wenn der Schmerz ein Ausmaß erreichte, das ich nie gekannt oder mir vorgestellt hatte. Ich betrachte es als Gnade, dass ich von Anfang an von diesem Wort des Lebens besessen war und deshalb nicht auf tödliche Gedanken hatte verfallen müssen.

Sie brachte es fertig, für ihre Peiniger zu beten, und namentlich für den Arzt, der die Grausamkeiten überwachte. »Schon damals entstand tief in meinem Inneren der Wunsch, ihn erlöst zu sehen.« Das war ein Wunsch bar jeder Sentimentalität. Im Rückblick gewann er eine schreckliche Klarheit: »Meine Weise zu wünschen,

ihn zu retten, bestand darin, nicht weniger zu wünschen, das Böse zu besiegen, das ich in mir trug und dessen Komplizin auch ich war.«

Nach der Befreiung begann ein neuer Kampf. Maïti wurde mit einer Normalität konfrontiert, die nicht nur in starkem Kontrast zu ihrem Leben vor dem Krieg stand, sondern auch zu ihren Hoffnungen für die Zukunft:

> Das Leiden war für mich kein vorübergehendes Stadium, sondern ein Seinszustand. So etwas zuzugeben, ist sehr schwer. Wir leben immer in der Hoffnung, dass unsere Wunden vergehen werden. Wir erwarten, dass die Fäden unseres Lebens wieder zusammenlaufen. In meinem Fall war das anders. Es ging einfach darum, auf neuen Grundlagen aufzubauen, die nicht ich mir auswählen konnte.

Sie empfand eine starke Sehnsucht nach Musik. Eine Zeit lang nährte die Therapie die Hoffnung, sie könne womöglich eines Tages wieder zu musizieren anfangen. Aber das sollte nicht so sein. Maïti begriff, dass sie das Blatt umwenden musste und sie nicht »der Hand des Schicksals entreißen dürfe, was ich ihm rückhaltlos hatte geben müssen«. Dieser Entschluss, aus dem, was ihr genommen war, ein Geschenk zu machen, veränderte ihr Leben. Ihr dämmerte die Gewissheit auf: »Ich sollte nicht wehmütig daran denken, was ich gewesen war oder was ich hätte werden können. Stattdessen sollte ich das lieben, was ich war, und mich auf das richten, was ich werden sollte.« Sie gab ein im Konjunktiv entworfenes Lebensprojekt auf, um sich einem im Indikativ verfassten zuzuwenden. Mit Nachdruck berichtet sie: »Das war eine lange Reise. Nichts geschah über Nacht. Aber das ist die Bedingung sowohl für eine Erlösung als auch für jeden Kampf.«

Maïtis großes Anliegen war es, zu vergeben. Das Übel, das sie in sich selbst bekämpfen wollte, war nicht zuletzt das Übel des Grolls, des Nachtragens von Unrecht. Ihr Körper ließ sie nie vergessen, was sie erlitten hatte. Aber dennoch wollte sie nicht die geistige Einstellung Lamechs übernehmen. Nachdem sie diese Schlacht geschlagen hatte, dachte sie später im Leben eindringlich über Christi Wort über Judas nach: »Besser wäre es für ihn, wenn er nie geboren wäre« (Mk 14,21):

> Vor dreißig Jahren hätte ich das als Verdammung gelesen. Aber im Lauf der Zeit – sei es aus Gnade oder weil das Alter meine scharfen Kanten abschleift – verstehe ich das Wort Jesu als Ausdruck des Mitleids: »Das ist ja schrecklich! Wie schade, dass der Mensch bis zu diesem Punkt gelangt ist!«

Sie nahm es sich zur Lebensaufgabe, die wachsende Haltung des Mitleids auf das anzuwenden, was sie selbst erfahren hatte. Und so betete sie darum, von Herzen vergeben zu können und keine Bitterkeit zu hegen. Aber sie sah, dass dies nicht einseitig geschehen konnte: »Vergebung ergibt sich nicht aus dem Abstrakten; sie bedarf eines Menschen, an den sie sich richten kann, eines Menschen, der sie entgegennehmen kann.« Sie begehrte zu vergeben, konnte aber die Frage nicht loswerden: »Habe ich tatsächlich vergeben?«

Ein unerwarteter Augenblick der Prüfung ereignete sich 1984. Der Arzt, der sich vor vierzig Jahren die Misshandlungen ausgedacht hatte, welche ihr Leben ruiniert hatten, nahm mit ihr Kontakt auf. Jetzt ins fortgeschrittene Alter gekommen, war ihm eine tödliche Krankheit diagnostiziert worden. In seiner Angst vor dem Sterben war ihm wieder eingefallen, was Maïti über die Ewigkeit gesagt hatte, und er wollte jetzt wissen, ob das wahr sei. Maïti bekräftigte ihre Überzeugung. Sie kamen

auf ihre letzte Begegnung und die Auswirkung auf sie zu sprechen. Das ermöglichte es dem Besucher, sie um Vergebung zu bitten. Und ihr gab es die Möglichkeit, ihm zu vergeben. Als er sich vor ihr niederbeugte (sie hatte an diesem Tag große Schmerzen und lag auf einem Sofa), nahm sie seinen Kopf in ihre beiden Hände und küsste ihn auf die Stirn. Später behauptete sie, das sei eine unvorhergesehene Geste gewesen, die unbedingt habe sein müssen. Nachdem sie ihm ihre Vergebung geschenkt habe, bemerkte sie, sei sie nicht mehr dieselbe gewesen. Und sie erzählte, ihr Besucher sei ebenso ein anderer geworden.

Maïti Girtanners Zeugnis blieb nicht unwidersprochen. Guillaume Tabard zitiert im Vorwort seines Buchs Einwände, die erhoben wurden. Gleichermaßen gab er an, er habe Zeugen getroffen, die Maïtis Darstellung bestätigten. In seinem Buch geht es nicht darum, sie heiligzusprechen, und auch Maïti selbst versucht nicht, sich hervorzuheben. Sie weist jedoch darauf hin, dass Umstände, die im Rückblick klar scheinen mögen, nach einiger Zeit ganz anders aussehen können: »In der Hitze des Handelns ist es höchst schwierig, bestimmte Situationen richtig einzuschätzen. Es ist extrem leicht, irrige Urteile zu fällen. Ich habe das bei mir selbst gesehen.« Erinnern ist ein persönlicher und darum subjektiver Prozess. Deshalb kommt es umso mehr darauf an, Erinnerungen gemeinsam zu pflegen. Das Dossier von Maïti Girtanners Laufbahn als Widerstandskämpferin wird wahrscheinlich nie mehr vollständig zusammengetragen werden können, denn sie gehörte zu den letzten ihrer Generation. Über jeden Zweifel erhaben bleibt ihre unermüdliche Entschlossenheit, das Leiden Christi nicht nur einen Gegenstand frommer Meditation bleiben zu lassen, sondern es zum Grundmuster eigener Lebensgestaltung zu machen. Beim Wiederlesen der

Schlusskapitel des Markusevangeliums bemerkte sie, dass »das Leitmotiv durch das Leiden, Sterben und Auferstehen hindurch die Offenheit ist. Das ist umso mehr ein besonders wichtiges Motiv, als das Symbol der Sünde die Verschlossenheit ist. Offenheit überwindet die Verschlossenheit.« Von daher leitete sie die Lektion ab: »Ein in sich selbst verkapseltes Leben bleibt unfruchtbar.« Das ist eine intelligente, existenzielle Zusammenfassung der Bedeutung des Opfers Christi. Sie beschreibt die Dynamik, mit deren Hilfe eine Saat des Vergebens aufbrechen, keimen, wachsen und ihr siebzigmal siebenfaches Potenzial entfalten kann. Dabei reift langsam der Mut, dessen es bedarf, um Christi erlösende Gnade zu empfangen und wirksam werden zu lassen. Das ist ein Ziel, auf das hinzuarbeiten sich lohnt, selbst wenn es dazu vierzig Jahre einer Exodus-Reise bedürfte.

Der Beistand wird an alles erinnern

In seiner Schilderung der Auferstehung berichtet der heilige Lukas, wie die Frauen mit Myrrhe in Händen am Ostermorgen zum Grab kommen. Was sie als Erstes erfahren, ist rein negativ, denn das Grab ist leer. Christi Leichnam liegt nicht darin. Den Grund dafür können sie nicht verstehen.

> Während sie noch ratlos davorstanden, traten zwei Männer in strahlenden Gewändern zu ihnen. Sie erschraken und senkten den Blick zu Boden. Die Männer aber sagten zu ihnen: Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier, sondern er ist auferweckt. Erinnert euch an das, was er euch gesagt hat, als er noch in Galiläa war: Der Menschensohn muss in die Hände der Sünder ausgeliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen. (Lk 24,4 ff.)

An die Verkündigung, dass das Leben den Tod besiegt hat, schließt sich unmittelbar der Aufruf an, sich zu erinnern. Etwas später im Evangelium wird den Wanderern nach Emmaus dieselbe Lektion erteilt. Sie sind einem Fremden begegnet und erzählen ihm von ihrer Enttäuschung. Ihr Weggefährte hört ihnen zunächst zu, tadelt sie dann aber:

> Ihr Unverständigen, wie träge ist euer Herz, an all das zu glauben, was die Propheten gesagt haben!

> Musste nicht der Messias all das erleiden und so in seine Herrlichkeit gelangen? Und er begann, ihnen mit Mose und allen Propheten auszulegen, was sich in der ganzen Schrift auf ihn bezieht. (Lk 24,25 ff.)

Die erste Mission der beginnenden Kirche bestand darin, sich intensiv in die Erinnerung einzuüben. Das können wir Schritt für Schritt in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen nachverfolgen. Man las noch einmal die hebräische Bibel von Anfang bis Ende durch, um darin Hinweise auf die Botschaft Jesu, also das Evangelium zu finden. Das öffnete den Jüngern die Augen, die sie sich immer noch rieben, und ihnen ging die Gewissheit auf, dass Christus tatsächlich von den Toten auferstanden war. Zugleich warf es auch neues Licht auf ältere Begebenheiten. Die Osterbotschaft führte zu einer hermeneutischen Verlagerung, die sich auf das Wissen auf allen Ebenen auswirkte. Nichts war mehr so wie bisher. Alles musste neu erinnert, überdacht und interpretiert werden.

Der heilige Lukas schildert Episoden des christlichen Lebens, in denen er zeigt, wie die Erinnerungskultur entstand. Dieser Prozess wird im Johannesevangelium theologisch erläutert. Er wird mit einem persönlichen Charakter versehen und bekommt einen eigenen Namen. In der Unterweisung, die sich an das Letzte Abendmahl anschließt, sagt Jesus zu seinen Jüngern: »Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (Joh 14,26). Im Prolog zum Johannesevangelium wird der Sprecher dieser Worte das »Wort« genannt, durch das alles gemacht wurde (1,2–3). Der Inhalt alles dessen, »was ich euch gesagt habe«, lässt sich deshalb nicht auf Jesu *Predigt* beschränken. In Wirklichkeit war das Wort von Anfang der

Welt an nicht stumm geblieben. Seinem Rat zu folgen bedeutet, sich an die Wirklichkeit als solche zu erinnern und sie von dem Licht her zu erhellen, das ins leere Grab hinein und aus ihm heraus leuchtet. Diese Erinnerung zu pflegen bedeutet, mit einem Leben aus dem Geist anzufangen.

Der Geist, der alles in Erinnerung ruft, wird als Paraklet bezeichnet. Dieser Begriff lässt ein ganzes Spektrum von Bedeutungen zu. In den üblichen Übersetzungen wird er Beistand, Tröster oder Anwalt genannt. Diese verschiedenen Namen bezeichnen unterschiedliche Schattierungen einer Erfahrung des innerlichen Gestärktwerdens. Der Geist ist der Herzensgefährte, derjenige, der unsere Einsamkeit ausfüllt. Aber er ist auch derjenige, der Gemeinschaft stiftet. Im Gebet der *Postcommunio* der Osternacht wird die Aufzählung von Gottes Großtaten auf einen Höhepunkt gebracht mit den Worten:

> *Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde, ut, quos sacramentis paschalibus satiasti, tua facias pietate concordes.*
>
> Herr unser Gott, du hast uns durch die österlichen Sakramente gestärkt. Schenk uns den Geist deiner Liebe, damit deine Gemeinde ein Herz und eine Seele wird.

Der Geist, der im Anfang »über den Wassern schwebte« (Gen 1,2), übt die göttliche Vollmacht aus, aus nichts etwas zu machen. Wenn er das Herz des Menschen anrührt, das von Natur aus »arglistig, mehr als alles« ist (Jer 17,9), wird es zur Hingabe und Gemeinschaft fähig. Verstreute Elemente des menschlichen Lebens werden zu einer einheitlichen Geschichte und einem gemeinsamen Leben zusammengeführt. Wenn in der Apostelgeschichte

berichtet wird, die Menge der gläubig Gewordenen sei »ein Herz und eine Seele« (4,32), führt das allen vor Augen, dass Gottes Geist am Werk ist. Die *ecclesia*, diese so unvorstellbare Gemeinschaft, ist eine Ikone des Geistes, der eins macht.

Der Geist, der erschafft, eint, tröstet und alles in Erinnerung ruft, wird im Johannesevangelium (16,13) »Geist der Wahrheit« genannt. Der englische Begriff *truth* für »Wahrheit« ist eng verwandt mit *troth,* der auf ein altenglisches Hauptwort zurückgeht, das »Treue« oder »Beharrlichkeit« ausdrückt. Diese Wortbedeutung klingt an angelsächsische Bezeichnungen von »Wahrheit« an.

Das griechische Wort *aletheia*, das der Evangelist verwendet, wird aus der Wurzel ΛΑΘ gebildet, die für »Gedächtnisverlust« steht. Das Nomen *lethos* bedeutet »Vergessen« oder »Vergesslichkeit«. Das Verb *lanthano* in der Passivform bedeutet »mir entgeht eine Nachricht«, oder in der Aktivform »ich lasse mir etwas entgehen«, also »ich vergesse absichtlich«. Das Vergessen ist in griechischer Denkungsart nicht nur ein ungewollter, durch Unaufmerksamkeit oder mangelhafte Fähigkeit verursachter Entzug, sondern es kann auch ein bewusster Akt sein, ein willentlicher, potenziell schuldhafter Gedächtnisausfall. Sollte vorsätzliches Vergessen zum Seelenzustand werden, so könnte es einen Durst nach Vergessen auslösen, dem auf der körperlichen Ebene die »Lethargie« entspricht, ein morbider Dauerzustand. In der Mythologie wird er Lethe zugesprochen, dem dunklen Unterweltfluss, aus dem die Schatten tranken, um ihre Vergangenheit zu vergessen. Vergil entwirft in der *Aeneis* dieses uralte Bild, um seine weiterentwickelten Vorstellungen über das Leben nach dem Tod zu kennzeichnen. Im sechsten Buch beschreibt er, wie Aeneas auf seinem Gang durch die Unterwelt mit seinem Vater Anchises als Führer an den Fluss Lethe kommt:

Interea videt Aeneas in valle reducta
Seclusum nemus et virgulta sonantia silvis,
Lethaeumque, domos placidas qui praenatat, amnem.
Hunc circum innumerae gentes populique volabant;
Ac – velut in pratis ubi apes aestate serena
Floribus insidunt variis, et candida circum
Lilia funduntur – strepit omnis murmure campus.
Horrescit visu subito, causasque requirit
Inscius Aeneas, quae sint ea flumina porro,
quive viri tanto complerint agmine ripas.
Tum pater Anchises: Animae, quibus altera fato
Corpora debentur, Lethaei ad fluminis undam
Securos latices et longa oblivia potant.

Jetzo schaut Äneas im tief entzogenen Thale
Abgeschlossenen Hain, und rauschende Büsche der Waldhöhn,
Auch den lethäischen Strom, der die ruhigen Sitze vorbeischwimmt.
Diesen umschwärmeten rings unzählbare Völker und Stämme;
Gleich wie auf grünender Au’, wenn Bienen im heiteren Sommer
Weit sich auf farbige Blumen gesenkt, und um silbergekelchte
Lilien kreiset der Schwarm; rings tönt vom Gesumse der Anger.
Schaudernd der plötzlichen Schau steht dort, und den Grund der Erscheinung
Forscht unkundig Äneas, was fern die schlängelnde Flut sei,
Und welch Männergewühl so dicht umschwärme die Ufer.

> Drauf Anchises der Greis: Die Seelen da, welchen das Schicksal
> Andere Leiber bestimmt, umziehn die lethäischen Fluten,
> Unmuttilgenden Trank und lange Vergessenheit schlürfend.

Aeneas ist bestürzt darüber, dass die durch den Tod befreiten Seelen den Wunsch verspüren sollen, ins sterbliche Leben zurückzukehren. Anchises, der den Tod eine Zeit lang verkostet hat, versteht die Hoffnung des Bienenschwarms, dass »nicht erinnernd sich der früheren Qual, die Seele wiederum sterbliches Fleisch erleiden möchte«. Worauf es ankommt, ist, dass Lethe die Identität auslöscht. Ein kurzes Nippen am Wasser genügt, um aufzuhören, der zu sein, der man bislang war, und mit einer neuen Existenz anzufangen. Diese Aussicht ist süß in einer Welt, in der man von der Vergangenheit befreit werden muss, um eine Zukunft zu gewinnen.

Mit dem neutestamentlichen Wort für »Wahrheit« wird diese verführerische Fantasie, sich ein neues Selbst auswählen zu können, abgelehnt. Hier sperrt man sich gegen die Verführung durch Vergils betörendes Zwielicht, denn *alétheia* erfordert ein erleuchtetes Stehen zu Erinnerung und Bewusstheit. Der Anfangsbuchstabe »a« des Hauptworts ist das *alpha privativum*, eine wandlungsfähige Vorsilbe, welche die Griechen dazu verwendeten, den Sinn des Begriffs umzukehren, an dessen Anfang sie steht (im Deutschen hat diese Funktion das »un«, wie etwa in Unmoral oder Unsinn). Will man der Wahrheit folgen, so muss man vom Hades stromaufwärts schwimmen, also statt der Finsternis das Licht wählen und sich der Auflösung verweigern.

Das lernen wir auch vom nächtlichen Austausch Christi mit Nikodemus. Dort heißt es: »Wer die Wahrheit tut, der

kommt zum Licht« (Joh 3,21). Als am Pfingsttag über die Apostel der Geist der Wahrheit ausgegossen wurde, war er *wie* Licht. Den am wenigsten unangemessenen Vergleich, den sie dafür finden konnten, war Feuer (Apg 2,3). Licht und Erinnerung gehören als Funktionen der Wahrheit zusammen. Das Vergessen gehört zur Nacht.

Der erleuchtende Geist war das gesamte Leben der Kirche hindurch am Werk. Er hat in der Geschichte seine Spuren hinterlassen. Auf diese Weise nimmt im Lauf der Zeit die Erinnerung der Kirche immer mehr zu. Sie eröffnet immer weitere Ausblicke. In einem dichten Paragrafen im ersten Teil des *Katechismus der katholischen Kirche* (Kap. 2, Art 1, Nr. 53), wird diese Tatsache auf Gottes heuristische Absicht zurückgeführt:

> Der göttliche Offenbarungsratschluss verwirklicht sich »in Taten und Worten, die innerlich miteinander verknüpft sind« und einander erhellen. In ihm liegt eine eigenartige göttliche »Erziehungsweisheit«: Gott teilt sich dem Menschen stufenweise mit; er bereitet ihn etappenweise darauf vor, seine übernatürliche Selbstoffenbarung aufzunehmen, die in der Person und Sendung des fleischgewordenen Wortes Jesus Christus gipfelt. Der hl. Irenäus von Lyon spricht unter dem Bild der gegenseitigen Angewöhnung Gottes und des Menschen wiederholt von dieser göttlichen Pädagogik: »Das Wort Gottes wohnte im Menschen und wurde zum Menschensohn, damit der Mensch sich gewöhne, Gott aufzunehmen, und Gott sich gewöhne, im Menschen zu wohnen nach dem Wohlgefallen des Vaters.« (Haer 3,20,2)

Eine solche stufenweise Entfaltung der Offenbarung wäre eine Katastrophe, wenn es nicht unter denen, an die sie sich richtet, eine Gemeinschaft der Erinnerung gäbe,

welche die Zeit transzendiert und sich über die Grenze des Todes hinaus erstreckt. Was wäre denn sonst der Sinn der »Tradition«? Eine Kette, mit deren Hilfe eine verschlüsselte Wahrheit von einer schwerhörigen Generation an die andere blind weitergegeben würde, sodass sie erst in einem künftigen Stadium den Geistern aufblühen könnte, die endlich genügend zu ihrem Empfang ausgestattet sind?

Zur Heilsgeschichte passt schlecht ein Evolutionsschema. Die Vorstellung von Irenäus, dass Gott und Mensch sich aneinander gewöhnen, stellt das anders dar, und zwar auf eine Weise, die zum Bericht der Heiligen Schrift besser passt. Sie spricht von Gottes Freundlichkeit. Er hat das Gespür eines behutsamen Besuchers, der seinen Gastgeber nicht stören möchte und sorgfältig darauf achtet, ihn mit seiner Anwesenheit nicht zu überrumpeln, aber dennoch ihm diese Anwesenheit zum Geschenk macht. In der Pfingstsequenz wird der Heilige Geist als *dulcis hospes*, »süßer Gast« angesprochen. Diese Beschreibung passt zu dem, was Jesus sagt: »Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch zur vollen Wahrheit führen« (Joh 16,12–13). Der Geist, der nach und nach alles in Erinnerung ruft, macht Wahrheit erträglich. Er führt uns Schritt für Schritt darin ein, so wie wir ihm folgen können. Dank seines Wohnens in uns wird der enge Pfad des Evangeliums für uns zu einem Weg voller Wonnen.

Man muss es eigentlich gar nicht ausdrücklich sagen, dass »die volle Wahrheit« weit über das hinausgeht, was je ein Mensch begreifen könnte. Meine Fähigkeit zur Aufnahme dieser Wahrheit mag von Natur aus noch so gesegnet und von der Gnade verstärkt werden, bleibt jedoch unzureichend, um die Wahrheit in ihrer ganzen

Fülle erfassen zu können. Auch mein Erinnerungsvermögen ist begrenzt. Selbst das im Alleinsein gepflegte Erinnern an Gott kann enttäuschen. Jeder, der die Psalmen betet, wird schon von dem ehrlichen Eingeständnis betroffen gewesen sein: »Ich denke an Gott, und ich seufze« (Ps 77,4). Soll die Wahrheit trösten und vollständig sein, muss man das Denken daran mit jemandem teilen. Der Heilige Geist vollbringt sein Werk des Tröstens und Erleuchtens im Rahmen der Kirche. Sein Wirken ist aus einem Stück: Er tröstet, indem er Eintracht schafft; er lenkt uns in Richtung Wahrheit, indem er uns aus dem eingekapselten Ich zu gemeinsamem Erinnern herausholt, das sogar bittere Erinnerungen mit Dankbarkeit versüßt. Er befähigt zum schrittweisen Herausgehen aus dem, was Stückwerk ist, zum Ganzen hin. Dieser Prozess umfasst staunenswerterweise sowohl die Zukunft als auch die Vergangenheit. Jesus sagt vor seinem Weggang: »Der Geist der Wahrheit wird euch zur vollen Wahrheit führen. […] Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,13–14).

Das Werk des Heiligen Geistes gipfelt in der Verleihung der Herrlichkeit. In der Sprache der Bibel ist »Herrlichkeit« der Aspekt von Gottes Wesen, der ihn kategorisch anders sein lässt, als wir es sind. Wir mögen diese Herrlichkeit als Licht wahrnehmen, aber es ist ein Licht anderer Ordnung, unwiderstehlich anziehend und zugleich unerträglich. Als der Prophet Jesaja einen Schimmer von Gottes Herrlichkeit zu sehen bekam, rief er aus: »Weh mir, ich bin verloren! […] Meine Augen haben den König, den Herrn der Heerscharen geschaut!« (Jes 6,5) Und für den Propheten Ezechiel genügte »die Erscheinung der Gestalt der Herrlichkeit des Herrn«, ihn vor Angst auf sein Gesicht fallen zu lassen (Ez 1,28). In den Evangelien finden wir

dieselbe Wirkung auf dem Berg Tabor. Als Jesus dort seine Herrlichkeit offenbarte, waren die Jünger »von Schreck ergriffen« (Mk 9,6).

Im Lauf der zeitlosen Pädagogik Gottes gewöhnt uns der Heilige Geist an die Herrlichkeit. Wie »im Anfang« Gott Adam »einen Lebenshauch in die Nase geblasen« hatte und »der Mensch ein lebendes Wesen wurde« (Gen 2,7), so gießt der Heilige Geist der dank Christus erneuerten Menschennatur auch das göttliche Leben ein. Das christliche Leben ist auf eine immer vollkommenere Schau von Gottes Herrlichkeit in Christus ausgerichtet.

Das lehrt und beschert der Heilige Geist. Dieses in der Jüngerschaft gepflegte kontemplative Unternehmen hat eine verwandelnde Wirkung. Wenn wir in einem Psalm aufgefordert werden: »Blickt auf Gott und ihr werdet strahlen« (Ps 34,6), so ist Strahlen nicht bloß ein Freudengefühl, sondern zugleich auch Teilhabe an der Herrlichkeit, wenn wir »wie im Spiegel, doch mit unverhülltem Angesicht, die Herrlichkeit des Herrn sehen« werden (vgl. 2 Kor 3,18). Wenn in der christlichen Ikonografie die Heiligen mit einem Schein abgebildet werden, soll damit gezeigt werden, was Heiligsein letztlich bedeutet: eine Wesensverwandlung, womit der Mensch zum Tabernakel der Herrlichkeit Gottes wird. Der Aufruf zu solcher Heiligkeit ergeht an uns alle. Worauf es dabei ankommt: dass wir ein Ohr haben, diesen Ruf zu hören, und den Willen, ihm zu folgen.

Im Vorwort der *Lebensbeschreibung des heiligen Serafim von Sarow* (1759–1833) berichtet Iulia de Beausobre von einem Ereignis, das ihr im Winter 1933 widerfuhr, während sie als politische Gefangene in einem Holzfällerlager südöstlich von Moskau weilte und dort

Kranke pflegte. Als sie eines Morgens eine kranke Frau aus der provisorischen Versorgung des Hospitals hinaus in die schweigende Unermesslichkeit der schneebedeckten Landschaft begleitete, die auf allen Seiten von starken Zäunen aus Birken und Kiefern eingefasst war, erzählt sie, habe die Patientin Kilina

> sie plötzlich gepackt, nach Luft geschnappt und sie angestarrt. Genau vor uns, jenseits des fahlen Zaunstreifens, schoss ein pechschwarzer Fichtenbaum in unsere Richtung und streckte sich hoch hinauf in den dunstigen Himmel; Lichtstrahlen wie Mondlicht schossen aus ihm hervor und hoben reliefartig nach unten hängende Rippen in verschiedenen Grautönen hervor – die Zweige. Das Licht schien vom Innern des Baums auszugehen, aber sein Stamm blieb samtschwarz. Konnte das von der hinter ihm aufgehenden Sonne herrühren? Wir blickten nach Osten, aber Meilen von zerzaustem Dickicht versperrten den Weg zwischen Baum und Sonne. »Vater Serafim!«, rief Kilina in einer Art Ekstase, »Ein Zeichen des Erbarmens, des Trostes für dich und für mich von ihm, uns von einem erlösten Geschöpf geschenkt, einem erlösten Baum!«

Beausobre fiel ein, dass das Lager in der Nähe von Sarow lag. Es befand sich eine knappe Tagesreise von der Einsiedelei entfernt, in der der Heilige gelebt, gebetet, gerungen und gelitten hatte und dann im November 1831 der Welt dank der Vermittlung Nikolai Motowilows ein außerordentliches Testament hinterlassen hatte, denn dieser hatte Serafim im Licht verklärt gesehen und ihn das Herzstück der christlichen Berufung erklären hören: vom Heiligen Geist neu erschaffen zu werden; zu sehen, wie Adams Würde wiederhergestellt und mit dem Sieg

Christi königlich gekrönt wird. Serafim sagte ganz deutlich, diese Botschaft ergehe an die gesamte Menschheit.

Motowilow (1809–1879) war durch Serafim von seinem lähmenden Rheumatismus geheilt worden. Er hatte einen Großteil seines Lebens der Bewahrung des Erbes dieses Heiligen gewidmet, aber seine Schilderung der folgenreichen Unterredung 1831 mit ihm war erst nach seinem Tod veröffentlicht worden. Seine Witwe, die damals Nonne in dem von Serafim gegründeten Konvent von Diwejewo gewesen war, hatte die Niederschrift unter einem Stapel unsortierter Papiere gefunden. Sie wurde im Juli 1903 in der *Moskauer Gazette* veröffentlicht, was mit Serafims Heiligsprechung zusammenfiel, die in ganz Russland mit Vigilien die ganze Nacht hindurch gefeiert wurde.

Serafims Ruhm war überall hingelangt. Als seine Reliquien überführt wurden, war einer der Träger Nikolaus II., der Urgroßenkel von Nikolaus I., dem Zaren, der einen solchen Zauber auf Prinz Kassatskij geworfen hatte und während dessen Regierungszeit Serafims Gespräch mit Motowilow stattgefunden hatte. Serafim hatte in einer Zeit fieberhafter Anspannung Hoffnung und Trost gebracht. Georgij Fedotov hebt seine Bedeutung für die letzte Generation der »Orthodoxen Renaissance« vor der Revolution hervor, die alle, Männer und Frauen, heraufziehen spürten:

> Für diese umhertastenden, schöpferischen Geister, die darauf aus waren, mithilfe ästhetischer Medien ihre eschatologische Vorahnung der nahenden Krise zu deuten und zum Ausdruck zu bringen, war Serafim der Prophet der erwarteten Offenbarung des Heiligen Geistes und der Vorläufer der neuen Spiritualität, die auf das lediglich asketische

> Mönchtum folgen sollte: in symbolischen Begriffen, mit der weißen, geisttragenden Flamme des mystischen Gebets, das die Herzen aller Menschen im Einssein in der Gottesliebe umfasste und auf die schwarze Nacht der Strenge folgen sollte.

Serafims Anziehungskraft verspürten einfache Bauern und hochgebildete Intellektuelle gleichermaßen, sowohl Heilige als auch Scharlatane. Bis heute hat sein Zeugnis eine dem Evangelium ähnliche Selbstevidenz, die seinem Ruf zur Wahrheit eine zwingende Autorität verleiht.

Serafim beginnt sein Gespräch mit Motowilow, indem er ein Problem anspricht, von dem er weiß, dass es seinen Gesprächspartner umtreibt: »Gott hat mir offenbart, dass du schon von Kindheit an den sehnlichen Wunsch hattest, das Ziel unseres christlichen Lebens kennenzulernen, und dass du oft kirchlichen Würdenträgern darüber Fragen gestellt hast.« Die üblichen Antworten – führe ein untadeliges Leben, geh in die Kirche, bete, halte dich an die Gebote – hatten Motowilow nicht zufriedengestellt. Serafim versetzt das Thema auf eine andere Ebene:

> Ich, der arme Serafim, will dir jetzt erklären, worin dieses Ziel in Wirklichkeit besteht. Beten, Fasten, Nachtwachen und weitere hervorragende christliche Übungen mögen für sich genommen recht gut sein, aber sie machen nicht das Ziel des christlichen Lebens aus, selbst wenn sie unverzichtbare Mittel sind, es zu erreichen. Das wahre Ziel des christlichen Lebens besteht darin, den Heiligen Geist Gottes zu erlangen. Fasten, Beten, Almosengeben und jedes gute Werk, das man um Christi willen tut – das alles sind nur Mittel zum Erlangen dieses Ziels. Und achte sorgfältig darauf, guter Vater: Nur eine im Namen Christi vollbrachte gute Tat bringt die Früchte des Heiligen Geistes.

Abb. 5: Die Übertragung der Reliquien des heiligen Serafim, vorne rechts der Zar als Träger

Serafim verlagert also das Ziel des christlichen Lebens vom Bereich des Verhaltens auf das Sein. Er betont: Das, was die meisten Christen für einen Endpunkt hielten, sei in Wirklichkeit nur ein Mittel – ein unerlässliches Mittel, aber jedenfalls ein Mittel. Das Evangelium biete mehr als nur einen Moralkodex, nämlich die Verwandlung des Menschen.

Serafim erklärt das genauer anhand des Gleichnisses von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13). Den törichten Jungfrauen fehlte es nicht an Tugenden, im Gegenteil: Sie waren reich an Tugenden, und deshalb neigten sie dazu, deren Wichtigkeit zu überschätzen. Was zwischen ihnen und der Weisheit stand, war ihre Auffassung, dass Tugend alles sei, was sie

brauchten, um zum Hochzeitsfest zugelassen zu werden: In ihrer geistlichen Ignoranz unterstellten sie, das christliche Leben bestehe bloß darin, gute Werke zu vollbringen. Wenn sie eine gute Tat vollbracht hatten, sagten sie sich: »Damit haben wir das Werk Gottes vollbracht.« Aber sie kümmerten sich nicht um den Erwerb der Gnade des Heiligen Geistes.

Unser wesentliches Anliegen sollte es sein, die Fähigkeit zum Empfang des Heiligen Geistes zu erlangen, das heißt, ein von Gott inspiriertes Leben zu führen. Unsere guten Werke formen unser Herz und sind eine Art geistliches Barometer: Sie sagen etwas darüber aus, an welcher Stelle wir uns auf dem Weg zur Selbst-Transzendenz befinden. Aber Taten sind nur dann geisterfüllt, wenn sie einer richtigen Absicht entspringen (das heißt, wenn man sie »in Erinnerung« an Christus, also um seinetwillen ausführt) und sie das richtige Bestreben wecken (nämlich vom Geist Christi erfüllt zu werden). Die meisten Christen wissen nicht, worauf der Erwerb des Heiligen Geistes hinausläuft. Die Folge ist, dass sie sich ihrer Berufung nicht bewusst werden. Sie wissen nicht, wie man die Art Öl kauft und verwahrt, womit sie ihre Lampen mit einer unauslöschlichen Flamme unterhalten können. So sitzen sie im selben Boot wie die törichten Jungfrauen, die auf den Marktplatz hinausliefen, ohne zu wissen, welche Art Öl sie eigentlich brauchten.

Die Einsicht, die Serafim aus diesem Gleichnis ableitet, ist sublim, aber zugleich auch praktisch. Geschickt erinnert er Motowilow daran, dass er einer alteingesessenen Kaufmannsfamilie in Kursk entstammt, in Sachen Handel sich also auskennt.

> Der Marktplatz symbolisiert unser Leben. Die Türen des Brautgemachs, die geschlossen waren und den

> Weg zum Bräutigam versperrten, bedeuten das Sterben des Menschen. Die klugen und die törichten Jungfrauen stehen für die christlichen Seelen. Das Öl ist kein Symbol für die Taten, sondern für die Gnade des allerheiligsten Geistes Gottes, der die Dinge von einem Zustand in einen anderen verwandelt: Verderbliches in Unverderbliches; den Tod der Seele in geistliches Leben; Finsternis in Licht; den Stall unseres Wesens (in dem unsere Leidenschaften wie stumpfe Tiere angebunden sind) in einen Tempel Gottes, ein Brautgemach der unaussprechlichen Freude in Christus, unserem Herrn, dem Schöpfer, Erlöser und ewigen Bräutigam unserer Seele.

Wie viele von uns sind sich dieser Möglichkeit bewusst? Wie viele von uns glauben daran, dass sich der Zustand unserer Seele wirklich ändern kann? Wir bringen allzu leicht den Heiligen Geist und das gesamte Pfingstgeheimnis in den Zusammenhang mit charismatischer Erfahrung und außergewöhnlichem Handeln und halten das für etwas, das wir kaum zu begehren wagen, oder sogar für etwas Überflüssiges.

Serafim will, dass wir einsehen, dass uns der Heilige Geist unentbehrlich ist. Genau wie man das auch in der höchsten Form der Pneumatologie im lateinischen Ritus tut, stellt er den Parakleten vor allem als den *Creator Spiritus*, den Schöpfergeist vor. Der Geist bringt unsere Seele gemäß der ursprünglichen Absicht des Vaters wieder in Form. Er macht aus dem Vergänglichen Ewiges. Er erhebt uns aus dem Tod zum Leben. Er lässt den Staub von einem Schein der Ewigkeit widerstrahlen. Serafim weist darauf hin, dass unsere Seele von sich aus dazu neigt, in den Zustand eines schlecht geführten Zoos herabzusinken. Aber dank der Gnade könne sie zu Gottes

Heiligtum werden. Unser Unglück, ja unser einziges wirkliches Elend bestehe darin, »dass wir auf seine Sorge um uns nicht achten« und seine Gaben nicht kennenlernen wollen. Deswegen müssten wir es lernen, empfänglich und an Geist und Leib rein zu sein. Wenn der Heilige Geist herabkomme, müssten wir ihn in tiefem Schweigen aufmerksam willkommen heißen.

Serafim leitet Motowilow dazu an, sein Leben wie die Führung eines wichtigen Unternehmens zu sehen. Er solle darin kühn investieren und auf möglichst hohen Gewinn aus sein:

> Treib Handel mit den Tugenden, die dir den größten Gewinn abwerfen. Sammle Kapital aus dem gesegneten Profit von Gottes Gnade an und lege es als immateriellen Zins in Gottes ewiger Bank an, nicht mit vier oder sechs Prozent, sondern mit hundert Prozent, ja mit noch unendlich mehr! Ein Beispiel: Schenkt dir andächtiges nächtliches Gebet viel Gnade? Dann wohlan: Wache und bete. Schenkt dir Fasten mehr Gnade? Dann faste. Verschafft dir Almosengeben noch mehr davon? Dann gib Almosen. Betrachte auf diese Weise jede gute Tat, die du in Christi Namen verrichtest.

Es wäre ein Irrtum, wollte man diese Aussage für den Ausdruck eines Voluntarismus halten, so als ob wir uns selbst mit Willensakten in einen Zustand der Gnade versetzen könnten. Worauf Serafim hinaus will, ist in Wirklichkeit, dass der Gehorsam gegenüber der Lehre Christi nur im Heiligen Geist möglich ist. Die Zehn Gebote und der Heilige Geist stehen nicht im Widerspruch zueinander, sondern bedingen einander. Der Umstand, dass beides wechselseitig aufeinander bezogen ist, beweist die Echtheit: »Der Geist Gottes erinnert uns unablässig an die Worte unseres Herrn Jesus Christus.« Er,

der uns versprochen hat, uns den Geist seiner Liebe zu schicken, hat auch gesagt: »Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten« (Joh 14,15).

Motowilow ist zwar von Serafims Worten erbaut und bewegt, möchte aber noch mehr hören. Er sagt, das Tugendleben sei von objektiver Festigkeit und wir könnten es anhand klarer Kriterien einschätzen. Was den Erwerb des Heiligen Geistes angeht, so scheine er potenziell dem Wunschdenken und subjektivem Wertschätzen zu unterliegen. Er wendet ein: »Ich verstehe nicht, wie ich mir wirklich gewiss sein kann, dass ich vom Geist Gottes erfüllt bin.« Diese Frage entsteht aus Seelenangst. Als Antwort fasst Serafim seinen Freund an beiden Schultern und sagt: »Wir sind jetzt beide im Heiligen Geist.« Motowilow beschreibt, was er hierauf sah: einen Menschen, der sich in einen brennenden Busch verwandelte.

> Stell dir das Gesicht eines Menschen vor, der zu dir vom Mittelpunkt der Sonne aus spricht, im blendenden Licht ihrer Mittagsstrahlen. Du kannst die Bewegung seiner Lippen sehen und den wechselnden Ausdruck seiner Augen. Du kannst seine Stimme hören. Du kannst die Hände spüren, die dich an der Schulter fassen. Aber du siehst weder seine Hände, noch seinen Leib, noch deinen eigenen Leib; nur ein blendendes Licht, das sich mehrere Meter weit rund um dich ausbreitet und den Schnee leuchten macht, der die Lichtung bedeckt und weiterhin auf unsere Schultern fällt, sowohl meine, als auch jene des großen *Starez.* Wer könnte sich den Zustand vorstellen, in dem ich war?

Diese Vision ist außerhalb dieser Welt, aber Serafim bleibt wie gewöhnlich er selbst. Motowilow hat das Gefühl, er stehe mitten im blendenden Kern der Sonne, aber der ihn

umgebende Schnee schmilzt nicht. Serafim fragt ihn, was er empfinde, und regt ihn damit zum Sprechen an, damit er eine Liste von beschreibenden Begriffen aufzähle. Die Gabe des Geistes, sagt Motowilow, offenbare sich als Friede, Süße und Freude; in seinem Leib empfinde er wunderbare Wärme und unvergleichlich süßen Duft. Die geistlichen und leiblichen Sinne seien gleichermaßen im Spiel. Serafim erläutert sodann den Sinn dessen, was sein Freund wahrnimmt.

Christi Abschiedsgeschenk sei der Friede: »Meinen Frieden hinterlasse ich euch« (Joh 14,27). Dieser Friede sei mehr als der Friede im Denken oder die Ruhe, die einem ein gutes Gewissen verschafft. Er sei ein Teilhaben an Gottes eigenem Leben. Die Süße entspreche dem »Strom von Gottes Wonnen«, von dem in Psalm 36,9 die Rede ist. Das sei ein Zustand derart vollkommenen Wohlbefindens, dass jede Pore unseres Wesens verkünde, wenn wir ihn kennenlernten: »Dafür wurde ich geschaffen.« Was die Freude angehe, so »erschafft der Geist Gottes alles, was immer Er anrührt, in der Freude neu«. Die Freude sei sein Markenzeichen, eine Echtheitsgarantie. Wärme und süßer Duft zeigten, dass unser ganzes Wesen, Seele *und* Leib, geschaffen seien, um Gott zu erkennen. Echte Gotteserkenntnis sei eine Kenntnis wie die, mit der Adam »seine Frau Eva erkannte« (Gen 4,1). Sie aktiviere alle unsere Fähigkeiten. Sie sei von der Liebe untrennbar. Serafim sagt, am Heiligen Geist sei nichts Unklares, sondern seine Gaben ließen sich mit Gewissheit erkennen.

Er erklärt Motowilow, was ihnen gemeinsam zu erfahren geschenkt sei, bestätige Christi Aussage: »Das Reich Gottes ist in euch« (vgl. Lk 17,21), und diese Worte seien nicht metaphorisch gemeint, sondern als Tatsache. Der Heilige Geist verleiht uns bereits während des Wandels auf dieser Erde das Wesen des ewigen Lebens.

Serafim stellt die Frage: »Stieg Christus denn zu einem anderen Zweck vom Himmel zu uns herab als zu dem, unsere Armut auf sich zu nehmen und uns mit den Reichtümern seiner Gnade und seiner unerschöpflichen Großzügigkeit zu beschenken?« Aber immer noch hätten die meisten von uns keine Vorstellung davon, was wir aus Gnade werden könnten. Er gibt Motowilow den Auftrag, diese Einsicht an jeden Menschen weiterzugeben. Die Welt müsse das Potenzial der in Christus erlösten Menschennatur entdecken.

Natürlich war die Welt, der diese Botschaft schließlich offenbart wurde, gerade dabei, in selbstmörderische Verrücktheit zu verfallen. Im Evangelium geht Christi Verklärung seinem Pascha-Opfer voraus. Sie war ein Unterpfand der Herrlichkeit, an die seine Jünger sich erinnern konnten, als sich über Golgotha die Sonne verfinsterte, Gott abwesend zu sein schien und die Welt in Finsternis getaucht wurde. Auf ähnliche Weise sah Serafim das wahnsinnige Abschlachten zur Zeit des Atheismus voraus. Iulia de Beausobres Patientin in Temniki erkannte es als »Trostzeichen« in grausamen Zeiten. Als solches war es gedacht. Als solches wurde es auch von unzähligen anderen verstanden, die sich inmitten der Verfolgung an die Worte hielten, mit denen Serafim bekanntlich alle Besucher begrüßte: »Meine Freude! Christus ist auferstanden!« Serafims Beispiel verlieh dem Evangelium Glaubwürdigkeit und Ansehen. Die Verkündigung von Christi Auferstehung und die Verheißung der Gabe des Heiligen Geistes – das blieben von da an keine bloß abstrakten und halb mythischen Behauptungen, sondern definitive Feststellungen, anhand derer alle anderen Behauptungen abgewogen und eingeschätzt werden konnten.

Was Iulia de Beausobre 1933 bezeugte, war das pfingstliche Siegel auf einem mit Christi Tod und

Auferstehung gleichförmig gewordenen Leben. Fast ein Jahrhundert trennte sie von der biologischen Ausmerzung dieses Lebens – jene hundert Jahre, in denen Russland radikal verändert wurde. Trotz der sozialen Unruhen ging das Erbe dieses heiligen Lebens stetig unverändert weiter und setzte sich sogar an unbelebten Gegenständen fest, als Zeichen dafür, dass die radikale Zustimmung zur Erneuerung im Heiligen Geist nicht nur das zustimmende Subjekt verwandelt, sondern auch die Welt, die es bewohnt. Iulia war für ihr ganzes Leben gezeichnet.

Sie blieb dem Heiligen von Sarow auch dann noch nahe, als sie als Lady Namier den prekären Status einer russischen Emigrantin hinter sich ließ, um einen sicheren Platz im englischen Establishment einzunehmen. Ihr *Leben des Serafim* wurde 1945 veröffentlicht. Theodora Bosanquet, Henry James' hingebungsvolle Assistentin, widmete ihm im Herbst des gleichen Jahres in *Time and Tide* eine Besprechung, worin sie anmerkte, dass die eindrucksvollen Fakten von Serafims Leben in starkem Kontrast zu oberflächlichen Vorstellungen vom kontemplativen Leben als einer »friedlichen Art von Ausflucht« stehen.

Das ist eine wertvolle Einsicht. Das geistliche Leben ist kein frommer Zeitvertreib und darf es nicht sein. Seine Voraussetzung ist die Ganzhingabe an die Verheißung und die Forderungen des Evangeliums. Es trägt die Prägung durch das Kreuz und ist vom Geist des auferstandenen Jesus erfüllt. Keinerlei platte »Spiritualität« kann an die Großartigkeit dieses Lobopfers herankommen.

Zur Zeit, als Iulia de Beausobre mitten in Stalins Terrorherrschaft steckte, begegnete sie einer alten Nonne, die ihr versicherte, sie müsse eines Tages Russland verlassen und »unseren Brüdern jenseits der Grenze« eine Botschaft übermitteln. Sie müsse ihnen klarmachen, so sagte die Nonne,

> dass sie auf den Altären ihrer Herzen die Flamme brennen lassen sollen, die aus den unsrigen von der Folter ausgelöscht wird. Auch wenn nur einige sie am Brennen hielten, würden wir sie in unseren Gebeten, in unserem Schlaf und in unserem Flug weg von unserem gefolterten Leib finden. Sie wird uns als glühender Leuchtturm des Lichts in der benebelnden Finsternis aufstrahlen, und wir werden getröstet werden, und Christus wird sich freuen.

Die Flamme, die sie weitergab, war das Licht, das sie gesehen hatte, ein Licht, das dem im Vollmaß gelebten Christentum entsprang. Indem wir alles hingeben, um den Heiligen Geist zu empfangen, werden wir zum Brennstoff für diese Flamme. Ihr Feuer wird in uns als Lebenskraft pulsieren, wenn der Boden, auf dem wir stehen, gefroren ist, selbst wenn unsere Wurzeln nicht an die Ströme lebendigen Wassers zu reichen vermögen und auch wenn wir unserer Blätter beraubt und den Winterstürmen ausgeliefert sind. Wir werden sie im Glauben als Licht erkennen, selbst in der Finsternis. Wir werden wissen, dass wir Feuer auf die Erde werfen, selbst wenn wir seine Wärme nicht spüren können. So könnte es geschehen, dass aus reiner Gnade jemand irgendwo ein Strahlen wahrnimmt, das aus zersägten und zerhackten Strünken herausleuchtet, und in ihnen wie im erlösten Baum von Temniki ein Zeichen des Erbarmens und Trostes findet. Und Christus – der ganze Christus in allen seinen Gliedern – wird sich freuen.

Hüte dich davor, den Herrn zu vergessen

Für die Mönche der früheren Zeiten war die Grundlage allen christlichen Lebens die Praxis der *memoria Dei*, der Erinnerung an Gott, des Bekennens im Glauben, dass wir »in ihm leben, uns bewegen und sind« (Apg 17,28). Aber es bleibt die Tatsache: Oft leben wir so, als gäbe es Gott gar nicht. Wenn man eine Sichtweise auf unser Dasein bewahrt, die weit und hoch genug ist, mit ihm zu rechnen, bezeichnet man das bei den Griechen als *askesis*, als »athletische Einübung des Geistes«. Mose beschwor Israel: »Nimm dich in acht, dass du den Herrn nicht vergisst!« (Dtn 6,12). Diese Aufforderung, sich »in acht« zu nehmen, ist hilfreich. Sie verlagert das Erinnern an Gott vom Bereich des Denkens in den des Bewusstseins. Wenn die *memoria Dei* wirksam sein soll, muss sie unsere Achtsamkeit auf jeder Ebene durchdringen. Was bedeutet »achtsam sein«? Der englische Begriff *awareness* geht auf die altgermanische Wurzel *war-* zurück, deren Sinn vieldeutig ist. Wir begegnen ihr im 9. Jahrhundert (dem Jahrhundert Ludwigs des Frommen und der heiligen Kyrill und Methodius). Damals wurde das Verb *waron* in einem zweifachen Sinn verwendet und bedeutete je nachdem »wahrnehmen« oder »achten auf«.

Aus der Wortbedeutung der beiden Begriffe »beobachten« und »beschützen« entstand eine Art semantischer Zwillingsbedeutung, die unverändert ins Altsächsische und von dort ins Angelsächsische

übernommen wurde. Sie steht immer noch auf zwei Beinen. Das moderne deutsche Verb *wahren* enthält den gesamten Sinn seines mittelalterlichen Vorgängers und hat zudem zum Begriff für sorgfältiges Aufpassen geführt: *bewahren* ist ein geläufiges Wort mit der Bedeutung von »beibehalten«. Diese Wurzel hat auch noch im Englischen ihre zweifache Bedeutung: »*I am* aware *of how the weather turns by watching the formation of the clouds*, ich *achte darauf*, wie das Wetter wird, indem ich die Wolkenbildung beobachte«, und: »*I* beware *of the Doberman next door*, ich *hüte mich vor* dem Doberman von nebenan«. Aber damit sind die Wortbedeutungen dieser Wurzel noch lange nicht erschöpft. Während man im Deutschen den letzteren Sinn (sich hüten vor, bewahren) pragmatisch entwickelte, konzentrierte man sich im Englischen auf den ersteren Sinn (*observe,* beobachten) und gab ihm einen intellektuellen Inhalt. Im modernen Englisch heißt *to be aware* nicht einfach nur etwas wahrnehmen, was um einen herum vorgeht, sondern auch die Fähigkeit, sympathetisches Interesse zu entfalten, das uns die Augen offen halten und vor allem anderen hinsehen lässt. *To be aware* heißt, die Träumerei aufzugeben und mich zu vergewissern, dass es in der Welt mehr gibt als bloß mich; zuzugeben, dass etwas oder jemand Anspruch auf meine Aufmerksamkeit hat.

Ein Augenblick des Erwachens zu solcher Achtsamkeit findet sich in einem Gedicht in Rainer Maria Rilkes *Stundenbuch*, das 1899 erschien, als der Dichter 23 Jahre alt war. Dieses Gedicht widmete er dem »jungen Bruder«, einer zentralen Gestalt. Er ist tugendhaft und idealistisch, wird aber durch den Ruf seiner Sinne zunehmend vom kontemplativen Leben abgelenkt. Alles um ihn herum hat begonnen, ihm schrecklich zwiespältig vorzukommen. Eindrücke, die ihm früher von höheren Dingen sprachen, kommen ihm jetzt allzu irdisch vor. Er entdeckt ein

Erröten auf den Wangen einer marmornen Madonna. Was er da sieht, erfüllt ihn mit Begehren. Zudem erfüllt es ihn mit Scham, wenn sein Begehren nach Erleichterung sucht. Der Leib des Ordensbruders ist in Aufruhr, als ihm plötzlich etwas sehr Seltsames aufgeht: »… da gehen wie durch dunkle Gassen von Gott Gerüchte durch dein dunkles Blut.« Indem er nach innen schaut, wird er zum Aufblicken angeleitet. Dann äußert er das Bekenntnis:

> Du mein tiefer Sinn, vertraue mir,
> Dass ich dich nicht enttäusche;
> In meinem Blute sind so viel Geräusche
> Ich aber weiß, dass ich aus Sehnsucht bin.
>
> Ein großer Ernst bricht über mich herein.
> In seinem Schatten ist das Leben kühl.
> Ich bin zum ersten Mal mit dir allein,
> Du, mein Gefühl.
> Du bist so mädchenhaft.
>
> Es war ein Weib in meiner Nachbarschaft
> Und winkte mir aus welkenden Gewändern.
> Du aber sprichst mir von so fernen Ländern.
> Und meine Kraft
> Schaut nach den Hügelrändern.

Was für eine großartige Polyphonie! Die Quelle der fleischlichen Lust erweist sich – als das betrachtet, was sie ist – auf paradoxe Weise als jungfräulich. Derweil erscheint der fleischliche Gegenstand in seiner Vergänglichkeit traurig und verblasst. Damit sagt uns der Dichter, dass unsere intimsten Wünsche Botschaften von weither enthalten. Sie wecken in uns das Heimweh nach einem Land, das wir noch nicht entdeckt haben. Und dieses Heimweh, diese »Sehnsucht« fordert uns zu einer

neuen Art von Achtsamkeit auf. Für Rilke ist die Spannung zwischen »hier« und »dort« keine Sache banaler Sublimation. Er bleibt bei der Intuition der Sinne, die zur Einsicht führen. Wenn ich sage, »dass ich aus Sehnsucht bin«, ist das kein unverantwortliches Klischee, sondern ein Verweis auf etwas Wesentliches und Wahres. Indem Rilke die Sehnsucht als Grundlage des Daseins bezeichnet, verweist er auf eine metaphysische Beziehung, die sich auf dem Boden einer streng theologischen Schlussfolgerung als tatsächlich bestehend erweisen lässt.

Die Kirchenväter machten sich über diese Sehnsucht viele Gedanken. Sie waren sowohl auf dem Weg der Analyse als auch der Erfahrung davon überzeugt, dass die Wahrnehmung Gottes unserem Wesen als Wirksystem eingepflanzt ist, das darauf wartet, in Gang gesetzt zu werden. Kein anderer hat das besser dargestellt als Athanasius von Alexandria (ca. 295–373), der in seinem Traktat *Über die Fleischwerdung des Wortes* eine ganz auf Sehnsucht aufgebaute Anthropologie entwickelt hat. Athanasius sagt, der Mensch sei auf Sehnsucht hin angelegt, denn er sei so gebaut, dass nichts in der Welt ihn zufriedenstellen könne. Nach dem Bild des Wortes Gottes erschaffen, finde er außerhalb einer ihn tragenden Beziehung zu dem *Logos*, der einzig ihm Befriedigung verschaffen könne, keine Erfüllung.

Diesen Traktat verfasste Athanasius vermutlich während seines ersten Exils in Trier von 335 bis 337. Er war im Jahr 328 Bischof von Alexandria geworden, drei Jahre nach seiner Teilnahme am Konzil von Nizäa, auf dem die gültige Lehre über die Gottheit Christi definiert worden war. Die Maßnahmen von Nizäa reichten nicht dazu aus, die zerstrittenen Meinungen zu überwinden. Deswegen erhitzte sich die dogmatische Diskussion, und während Athanasius vom Nildelta in die kaiserliche Hauptstadt an

der Mosel reiste, war er immer noch in den Kampf gegen den arianischen Rationalismus verwickelt, der behauptete, Christus gehöre zumindest ein Stück weit der Ordnung der Geschöpfe an.

Bei der Diskussion über die Natur Christi ging es laut Athanasius um mehr als bloße Hypothesen über göttliche Wirklichkeiten, die auf jeden Fall über das menschliche Erkenntnisvermögen hinausgingen. Der entscheidende Punkt war die biblische Sicht unserer Bestimmung als Menschen, die berufen sind, »wie Gott« zu werden, und unserer Fähigkeit, ihn zu erkennen.

Im ersten Abschnitt des Traktats wird ein Grundsatz aufgestellt, der Folgendes unterstreicht: »Der gute Vater ordnet alles durch [das Wort] und bewegt das Universum, das sein Leben von ihm erhält.« Athanasius stellt den göttlichen *Logos* als den bei der Schöpfung aktiv handelnden Teil vor. Er stützt sich dabei auf den Johannesprolog, der seinerseits ein Echo der hellenistisch-jüdischen Exegese ist. Für diese Tradition ist der *Logos*, das Wort Gottes, die Weisheit, von der die Heilige Schrift sagt, sie spiele vor Gott und lasse ihn, den in seiner Ewigkeit Unvorstellbaren, den Menschen vorstellbar werden. Wenn Gott mit den Worten angesprochen wird: »Der du das All durch dein Wort geschaffen und durch deine Weisheit den Menschen gebildet hast« (Weish 9,1–2), so hätten die frühen Christen darin das Wort und die Weisheit gesehen, die laut dem Evangelium »Fleisch wurde und unter uns gewohnt hat«. Athanasius geht es darum, dass die Schöpfung von demselben Wort erneuert wird, das sie im Anfang aus Nichts geschaffen hat. Unsere Erlösung entspreche unserem Anfang, jedoch sei das zweite Eingreifen des Worts noch viel wunderbarer als das erste.

Warum hat Gott die Welt erschaffen? Das tat er, weil er sie wollte. Athanasius verachtet Erklärungen, die den

Anfang von allem als Entstehen aus sich selbst heraus betrachten. Er betont, Gott sei nicht bloß ein Künstler, der mit präexistenter Materie herumspiele, sondern tatsächlich der Schöpfer von allem. In seiner Vorsehung habe er an alles gedacht, ehe er ans Werk ging. Dabei sei er nicht von einer Notwendigkeit angetrieben, sondern absolut frei und absolut gut gewesen, ja er sei »die Quelle alles Guten – und der Gute ist auf nichts neidisch. Weil er also nichts um seine Existenz beneidet, hat er mithilfe seines Wortes, unseres Herrn Jesus Christus, alles aus nichts gemacht.«

Den Menschen war von Anfang an ein bevorzugter Platz unter den Geschöpfen zugedacht. Sie sollten frei von aller metaphysischen Begrenztheit sein, die die gesamte restliche Schöpfung bedingt. Athanasius bezieht sich dabei auf ein Prinzip des Aristoteles, das im 4. Jahrhundert fast allgemein galt. Es besagte, die Existenz von etwas aus dem Nichts Geschaffenem sei notwendigerweise kontingent. Es könne folglich nicht ewig andauern, sondern werde in seinen Ursprung im Nichtsein zurückgezogen. Das heißt mit anderen Worten, nur was von Natur aus ewig sei, könne ewig leben. Da nun aber Gott den Menschen mit einem Abglanz seiner selbst versehen habe, wollte er dem Menschen auch Anteil an seiner Ewigkeit geben. Und folglich

> hatte er mit dem Menschengeschlecht besonderes Mitleid. In Anbetracht dessen, dass es in seiner Existenz nicht in der Lage ist, für immer zu dauern, hat er ihm eine zusätzliche Gnade geschenkt. Er erschuf die Menschen nicht einfach so wie alle anderen nicht mit Vernunft begabten Lebewesen auf der Erde, sondern nach seinem Abbild, und zudem gab er ihnen auch noch Anteil an der Macht seines *Logos.* So sollten sie also sozusagen einen

> Schatten des *Logos* haben, *logisch* erschaffen sein und die Fähigkeit haben, glücklich zu bleiben und das wahre Leben zu führen, das Leben der Gesegneten im Paradies.

Ich habe hier den griechischen Begriff *Logos* nicht übersetzt, sondern stehen lassen, um das Wortspiel des Athanasius wiedergeben zu können, ohne es absurd erscheinen zu lassen. Wenn Athanasius die Menschen als »logisch« bezeichnet, meint er damit nicht ihre Fähigkeit zu analytischer Abstraktion, sondern etwas Konkreteres. Die Menschen sind »logisch«, *λογικοί*, weil sie Anteil an Gottes *Logos* haben. Sie tragen von Anfang an das Potenzial in sich, diese »logische« Komponente in sich zu verwirklichen und auf diese Weise vom menschlichen ins göttliche Leben erhoben zu werden. Das war Gottes Plan gewesen. Er hatte uns ewiges Leben schenken wollen und von sich aus das Versprechen gegeben. Es lautete folgendermaßen: Wenn die Menschen die ihnen verliehene Gnade bewahren und auf Gottes Willen hin ausgerichtet bleiben, wird ihnen ein freudiges Dasein im Paradies und dereinst das ewige Leben im Himmel zuteil. Daraus folgt, dass den Menschen eine Spannung auszeichnet. Die Menschen sind eingespannt zwischen dem, was sie von Natur aus sind (*κατὰ φύσιν*), und dem, was zu werden sie von Gottes Verheißung her (*κατ’ ἐπαγγελίαν*) berufen sind. Unsere Vergänglichkeit, die Tatsache, dass wir zu sterben bestimmt sind, gehört unter die erste Überschrift; sie wird von der zweiten überwunden. Als Gottes Ebenbild erschaffen – also Mensch – zu sein heißt, in der Tiefe seines Wesens eine Sehnsucht danach zu tragen, die Grenzen der menschlichen Natur zu übersteigen und Anteil am göttlichen Leben zu bekommen.

Wie wir gesehen haben, betont Athanasius, Gott sei frei. Zudem habe er der Menschennatur seine Freiheit eingeprägt. Freiheit gehöre unveräußerlich zu dem Bild, als das wir erschaffen sind. Gott habe um die Möglichkeit gewusst, dass wir dieses Geschenk missbrauchen könnten. Aus diesem Grund habe er zur Verheißung der Unsterblichkeit ein Gebot hinzugefügt, das uns in der Geschichte von der verbotenen Frucht gezeigt wird. Wenn wir uns für das Gute entschieden, hätten wir Zugang zu einem Leben, das mit dem Leben Gottes verwandt sei. Falls wir stattdessen das Böse wählten, lieferten wir uns der vergänglichen Natur aus und würden eine Beute des Todes. Dabei liege die Unsterblichkeit in Reichweite der intelligenten Wahlmöglichkeit des Menschen.

Der Mensch traf eine andere Wahl, mit katastrophalen Folgen. Sein Wunsch nach Selbstbestimmung war stärker als seine Sehnsucht nach Ewigkeit. Weil er seinen Blick von Gott abwandte, um den autonomen Neigungen seines Herzens zu folgen, fiel er dem Tod in die Hände. Er zog seine *Natur* seiner *Berufung* vor und wandte der Macht von Gottes *Verheißung* den Rücken. Daraufhin holte uns unverzüglich unsere natürliche, aristotelische Neigung zum Nichtsein ein. Wir wurden zu dem Staub zurückgeführt, aus dem wir geformt worden sind, gemäß der Warnung Gottes, wir würden sterben (vgl. Gen 3,3). Nach dem Sündenfall wurde die Menschheit einfach so gelassen, wie sie war, und hatte die ihr zugedachte Gnade verspielt. Sie befand sich in einer erstickenden Enge. Mann und Frau waren »auf Unsterblichkeit hin« erschaffen worden und hatten alles gehabt, um dieser Berufung folgen zu können, denn »Gott hat uns nicht nur aus nichts geschaffen, sondern uns auch dank der Gnade des Wortes gewährt, ›Gott gemäß‹ (*κατὰ Θεόν*) zu leben.«

Statt so zu leben, also in Harmonie mit der Quelle alles Guten, wurden die Menschen, angetrieben von einem perversen Widerstand gegen das göttliche Leben, zu Erfindern des Bösen. Nicht zufrieden, auf ihre Natur zurückverwiesen zu werden, sündigten sie gegen sie. Die Welt wurde aus einem Garten des Friedens und zärtlicher Begegnung zu einer Brutstätte der Selbstsucht, der Gewalt und des Krieges. Die hochgemute Sehnsucht des Menschen wurde von niedrigem irdischen Begehren verdorben. Der »logische« Abdruck der Gottebenbildlichkeit wurde verwischt.

Ein derartiger Zustand war mehr, als Gott ertragen konnte. Unser Fall, sagt Athanasius, rührte an seine einzige, gesegnete Schwäche: seine »Philanthropie«. Er sah sich gezwungen, die Auswirkung von Adams Sünde zu beheben, ohne seine eigene Gerechtigkeit zu kompromittieren. An dieser Stelle ist es angebracht, sorgfältig zu vermerken, was laut Athanasius auf dem Spiel stand. Seine Sichtweise mag uns ungewöhnlich erscheinen. Er sagt, Gottes Einschreiten durch die Inkarnation des Wortes sei nicht in erster Linie um der Sünde oder der *Erlösung* willen in der Grundbedeutung dieses Begriffs erfolgt: um gegen Bezahlung wieder in den Besitz eines Gegenstandes zu kommen. Was Gott im Sinn hatte, war nicht so sehr Erlösung, sondern Neuschöpfung. Das Problem, das nach einer Lösung schrie, war nicht die Sünde, sondern der Tod. »Hätte er sich nur um die Sünde kümmern müssen und nicht um ihre Folge, nämlich die Verderbnis, so hätte ihm seine [des Menschen] Reue wohl ausreichend genügt.«

Die Folgen der Sünde hätten mittels einer Entscheidung Gottes wieder behoben werden können, hätte der gefallene Mensch sich reuig gezeigt. Man hätte sozusagen die Rechnungen aufgrund der existierenden Ökonomie begleichen können, ohne dafür eine ganz neue

Währung zu brauchen. Die Herausforderung, vor der Gott stand, war eine ganz andere, nämlich die Menschheit noch einmal von ihrer natürlichen Beschränkung zu befreien, und zwar jetzt unter neuen Umständen. Mit seiner Verwerfung des Angebots der Unsterblichkeit hatte der Mensch die Spannung kurzgeschlossen, für die er erschaffen war: die Spannung zwischen dem, was er war und was zu werden er berufen ist; die Spannung zwischen dem natürlichen Leben (*κατὰ φύσιν*) und dem von Gottes Verheißung bestimmten Leben (*κατ' ἐπαγγελίαν*). Das für die Unsterblichkeit geschaffene göttliche Ebenbild war ruiniert. Es konnte nicht einfach wieder zusammengesetzt werden, sondern es bedurfte einer Neuschöpfung. Aus diesem Grund trat der Logos in die Geschichte ein. Gott ließ es nicht zu, dass unser Begehren (das in uns entsteht) das letzte Wort haben sollte, sondern er wollte unsere Sehnsucht rechtfertigen (deren Ursprung er ist).

Wenn man sagt, dass das Wort unter uns gewohnt hat, heißt das nicht, dass die Welt davor oder danach ohne das Wort gewesen sei. Im Gegenteil: »Kein Teil der Schöpfung bleibt seiner beraubt, sondern Christus, das Wort, erfüllt das Universum und ist eins mit seinem Vater.« Das schöpferische Wirken des Wortes ist nicht auf den Ursprung der Dinge beschränkt. Es bringt sich weiterhin zum Ausdruck, indem es alles erhält, was es geschaffen hat: »Das Universum wird von ihm bewegt und hat von ihm sein Leben.« Das Lächeln eines Kindes, die Bewegung der Sterne, das reglose Schweben eines Falken in der Luft: Nichts von alledem könnte sich ereignen, würde es nicht von der Kraft des göttlichen Worts getragen. Alles, was ist, hat sein Sein durch einen Willensakt des *Logos* empfangen. Bei der Inkarnation äußerte sich diese »logische« Kraft in persönlicher Gegenwart, um eine Sendung zu erfüllen, die Athanasius

unter drei Überschriften vorstellt: Das Wort wurde Fleisch, um »neu zu erschaffen, zu leiden und für uns Fürsprache einzulegen«. Auf diese Weise entfaltete es nicht nur einen Prototyp, der vorstellen sollte, was wir dereinst werden sollten, sondern es bot sich dem Vater dar, »um das Gesetz der Verderbnis abzuschaffen«. Dank der Gnade der Auferstehung »befreite Christus die Menschheit vor dem Tod, wie Feuer das Stroh aufzehrt«. Er ging um unseretwillen in den Tod und vernichtete ihn kraft seiner Gottheit von innen heraus. Am Ostermorgen wurde die unterbrochene Kontinuität zwischen Natur und Verheißung wiederhergestellt. Die Menschen konnten wiederum die Augen erheben und über das Grab hinausblicken. Es ist vielsagend, dass Athanasius Christi Sieg als »die Auferstehung des *Lebens*« bezeichnet.

Bis jetzt haben wir uns auf das konzentriert, was man als die ontologische Auswirkung der Inkarnation bezeichnen könnte: ihr Einwirken auf unser Wesen, dank dessen die Spezies *Homo sapiens* im Anschluss an die Inkarnation Christi nicht mehr das ist, was sie »vor Christus« war. Athanasius hebt sodann eine weitere Wirkung der Menschwerdung Gottes hervor. Wir könnten sie als existenziell bezeichnen, denn sie betrifft unsere Wahrnehmung.

Indem er uns nach seinem Bild geschaffen hat, befähigte uns Gott, ihn zu erkennen. Eine solche Erkenntnis ist die Grundlage »eines glücklichen und wahrhaft gesegneten Lebens«. »Denn was für einen Vorteil hätten denn die von ihm Geschaffenen gehabt«, fragt Athanasius, »wenn sie den nicht gekannt hätten, der sie erschaffen hatte?« Auf dem Weg über die uns geschenkte Gotteserkenntnis kann der Abgrund überwunden werden, der die unerschaffene Gottheit von uns, die wir nur Geschöpfe sind, trennt. »Die Gnade, sein

Ebenbild zu sein, genügte, um Gott als das Wort zu erkennen und durch ihn den Vater.«

Das war Gottes ursprüngliche Absicht, und das war unser ursprünglicher Zustand. Aber unser Aufstand gegen Gott führte zum Erblinden unserer Erkenntnis. Gott fand uns vergesslich vor, sein Bild in uns nicht wahrnehmend, und so hoffte er, die Schönheit der Schöpfung, das Werk seiner Hände, könne unsere Sinne und unsere Einsicht erheben. Aber das genügte nicht. Da schickte er uns Propheten. Auch sie konnten nichts bewirken. Der Horizont des Menschen war derart eng geworden, dass er sich wie in einer Grube bewegte. Zwar suchte er noch verworren Gott »in der Schöpfung und den empfindsamen Lebewesen«, aber er stellte sich keinerlei Wirklichkeit jenseits der Welt der Phänomene mehr vor. Er nahm nichts mehr von dem wahr, was er oberhalb von sich und über sich hinaus sehen und berühren konnte.

Auch wenn Athanasius die Blindheit der gefallenen Menschheit verurteilt, räumt er dennoch ein, dass die Menschen es nie unterlassen haben, Gott zu suchen. Ihre Sehnsucht nach ihm flackerte weiter, aber sie hatte die Orientierung verloren und war von Begierden niedergedrückt. Ihre Augen »waren nicht mehr aufwärts gerichtet, sondern abwärts«. Aus diesem Grund war es so weise von Gott, »von unten her« einen Leib anzunehmen. Die Liebe zu den Menschen bewegte ihn dazu, sich ihre Sichtweise anzueignen. Diese Tatsache hatte gewaltige Folgen. Fortan genossen es selbst die hoffnungslosesten Fälle, Menschen, die noch nie ihr Kinn von der Brust erhoben hatten, um über einen Radius von einem halben Meter hinauszublicken, sich daran – weil möglich – zu erfreuen, Gott zu erkennen. Gott hatte alles angenommen, was wirklich menschlich ist – natürlich eine Kategorie ausgenommen: die Sünde. Gott wünschte, die Wahrheit solle den Menschen »von allen Seiten«

erreichen. Bei der Ausarbeitung dieser Einsicht lässt Athanasius eine erstaunliche Bemerkung fallen, die zeigt, wie allumfassend dank der Menschwerdung unsere mögliche Gotteswahrnehmung ist:

> Aus diesem Grund wurde [das Wort] geboren, erschien als Mensch und starb und erstand wieder; deshalb ließ es angesichts seiner Werke alles klein und mangelhaft erscheinen, was die Menschen je zustande gebracht hatten: Wovon auch immer sie sich anziehen ließen, richtete er sie auf und stellte ihnen ihren wahren Vater vor.

Als Gott Mensch wurde, stand das Bild, in dem wir zuerst erschaffen und das zu verkörpern wir berufen wurden, mit Fleisch und Blut vor uns. Im fleischgewordenen Gott wies unser Menschsein selbst auf das göttliche Leben hin. Die Folge ist, dass es kein fataler Nachteil mehr ist, wenn man seine Augen »nach unten« richtet. In Wirklichkeit ist es so, dass unsere Sinne, die vordem ein Hindernis für die geistliche Erkenntnis waren, sich jetzt des bevorzugten Zugangs zum Werk der Erlösung erfreuen. Wir können den *Logos*, Gottes göttliches Wort, einfach nicht mehr überhören.

Athanasius vertritt nicht, dass alle Sinnesregungen zu Gott führen, sondern dass man unterscheiden müsse zwischen der Anziehung zu unserer himmlischen, »logischen« Sehnsucht und unserem an die Erde gebundenen »unlogischen« Begehren. Aber das Grundprinzip gilt: Jede echte Sehnsucht, jede Sehnsucht, die – und sei es implizit – in Richtung Ewigkeit zeige, sei ein möglicher Weg in Richtung Gott. In seiner Sterbestunde habe Christus den Tod zum Tod verurteilt. Einzig der Tod ist tot. In Christus gehen wir über das »Natürliche« hinaus, sodass unsere mit dem Wort Gottes eins gewordene Natur nicht mehr das ist, was sie vordem

war. Die Verfassung des Neuseins, die dem entspricht, was wir zuerst waren, macht auch aus uns möglicherweise eine Offenbarung. Athanasius sagt: »Unsere Argumente bestehen nicht bloß aus Worten, sondern haben den Beweis ihrer Wahrheit in der Erfahrung selbst.« Aufgrund dessen schließt er mit dem Verweis auf das wichtigste Ergebnis der Inkarnation des Wortes: »Er wurde Mensch, damit wir göttlich würden.«

Für das Denken des Athanasius ist die Anziehungskraft des *Logos* ein lebenswichtiger Anstoß. Dieser Anstoß wird leicht von anderen widersprechenden Anreizen gebrochen. Im Lauf meines Sprechens über diesen Konflikt habe ich das eine oder andere Mal auf den Kontrast zwischen Sehnsucht und Begehren hingewiesen. Zur Klärung dieser beiden Begriffe können wir wieder einmal die Etymologie bemühen. Der Begriff Begehren, griechisch *ἡδονή* (hedone), ist vom griechischen Verb *ἥδομαι* (hedomai) abgeleitet, der »genießen« oder »Wonne haben« bedeutet. Wir verwenden ihn, wenn wir jemanden als »Hedonisten« bezeichnen, der das Leben ganz auf Lustgewinn ausrichtet. Das griechische Wort für Sehnsucht, *πόθος* (pothos), bezeichnet die Sehnsucht nach einem verlorenen oder fernen Gegenstand, den man kennt und schätzt, der jedoch nicht erreichbar ist. Während *hedone* von mir ausgeht, also meinem Wunsch nach Erfüllung entspringt, erfahre ich *pothos* als Kraft von außerhalb meiner selbst. Unsere wahre Sehnsucht ist »logisch« sowohl in dem Sinn, dass sie vernünftig ist, als auch im buchstäblicheren Sinn, weil sie von fern her ausgeht, vom *Logos*, der uns gemacht und neu gemacht hat. Wenn ich Sehnsucht habe, höre ich das Wort Gottes nach seinem Bild in mir rufen. Von daher gesehen

bestätigt sich Rilkes Einsicht, »dass ich aus Sehnsucht bin«.

Wenn das zutrifft, wird eine solche Sehnsucht sicher ihren Ausdruck finden, selbst wenn das *Wort* nicht bewusst Wahrheit genannt wird. Diese Frage stellt sich zu einer Zeit, in der die Gesellschaft weithin die Religion zugunsten bruchstückhafter »säkularer« Ansichten abtut. Wenn christliche Aussagen Eindruck machen sollen, müssen wir zeigen, dass sie mehr sind als ein um den existenziellen Durst des Menschen aufgebautes Gerüst, sondern in Wirklichkeit diesem Durst entsprechen und ihn stillen können. Unsere Vorfahren in der Antike waren in dieser Hinsicht erfinderisch und oft sogar großzügig. Es dürfte uns guttun, die eine oder andere Seite ihrer Bücher aufzuschlagen. Zudem kann die »säkulare« Kunst ein überraschendes Licht auf die Theologie werfen. Sie kann offenbaren, wonach und wie die Menschen sich sehnen. Man denke an den Schlusssatz von Schuberts Quintett, worin das titanische Ringen des Menschen angesichts des Todes zum Ausdruck kommt, das Ringen um das Loslassen; oder an manche Skulptur Rodins, der auch noch aus dem klobigsten Material Bilder der Sehnsucht formen konnte; oder an die Wasserlilien Monets, die er gegen Ende seines Lebens immer wieder malte und sich immer tiefer darin versenkte, um das im Wohlbekannten versiegelte Geheimnis auszuloten.

Abb. 6: Auguste Rodin, *Mains d'Amants*

Ein Schriftsteller, dessen Werk von einer ähnlichen Spannung beseelt ist, ist Andreï Makine. Er verfügt über das angeborene Verständnis für Sehnsucht. Makine wuchs in Sibirien auf, lebte aber seit 1987 in einem Zustand vielfältiger Heimatlosigkeit in Paris. In fast allen seiner Bücher beschreibt er den Zusammenprall kultureller oder nationaler Eigenheiten. Zweisprachigkeit ist schon selbst ein Faktor der Entfremdung. Makine schreibt nicht in seiner Muttersprache, sondern auf Französisch, in einer adoptierten Sprache. Wenn man in einer mehrsprachigen

Umwelt lebt, beeinflusst es den Zugang des Betroffenen zur Wirklichkeit. Makine bemerkte einmal gegenüber einem Journalisten, der »Monolingualismus« schmälere den Zugang zur Realität und produziere eine totalitäre Weltsicht. »Dieser Gegenstand wird als Buch bezeichnet, und so ist es. Das zweisprachige Kind dagegen, das mit einem Gegenstand mit zwei Namen konfrontiert wird, wird sich schon früh in seinem Leben mit abstrakten und philosophischen Vorstellungen herumschlagen müssen.« Ein solches Kind empfinde das Bedürfnis zu entdecken, was das Buch an sich ist. Es weiß, dass kein Name definitiv ist. Ein drittes Zeichen der Heimatlosigkeit betrifft Makines Einstellung zu den etablierten Schriftstellern. Während seiner ersten Jahre in Paris war er eine Randfigur, obdachlos und wurde reihenweise von Verlegern abgelehnt. 1995 kam sein Durchbruch. Makine ist inzwischen in vierzig oder noch mehr Sprachen übersetzt und jetzt Mitglied der Académie française. Dennoch bleibt er ein Einzelgänger. Er schreibe, so sagt er, weil er keine andere Wahl habe und vom Ruf der Schönheit verfolgt werde. Diesen Ruf können wir anhand von dreien seiner Romane auf uns wirken lassen.

In *Musik eines Lebens*, veröffentlicht 2001, strandet ein Reisender in den 1970er-Jahren eines Nachts an einem Bahnhof im Ural und wartet dort auf den verspäteten Zug nach Moskau. Es bietet sich dabei die Gelegenheit, die umgebenden Menschentypen zu studieren: eine junge Mutter, zwei Soldaten, einen zahnlosen Raufbold und eine sich anbietende Prostituierte. Beim Anblick dieser Menschen fällt ihm eine Äußerung – oder in Wirklichkeit eine vom Dissidenten Alexander Sinowjew geprägte Definition des russischen Menschen ein: *Homo sovieticus.* Mit diesen beiden Wörtern, so bemerkt er lakonisch, gelang es Sinowjew, »das Schicksal von zweihundertvierzig Millionen Menschen zu umreißen, die

damals in jenem Land lebten«. Wer ist dieser *Homo sovieticus*? Kein Individuum, sondern eine blinde, graue Masse ohne Wünsche, ohne Hoffnung und anscheinend auch ohne Bedauern – ein Inbild des Fatalismus und der Resignation.

Der Erzähler findet diesen Ausdruck für die Wirklichkeit vor seinen Augen derart angemessen, dass er auf jeden Versuch verzichtet, »aus dieser anonymen Masse ein paar individuelle Gestalten herauszuheben«. Die Individuen sinken zurück ins »menschliche Magma«. Er denkt mit einer Mischung aus Mitleid und Wut »an dieses Magma, das wie aus einem Mund atmet, an die allgemeine Hoffnungslosigkeit dieser Menschen, das angeborene Vergessen aller Annehmlichkeiten, die Hartnäckigkeit des Lebens angesichts der Sinnlosigkeit«. Der Begriff *Homo sovieticus* wirkt wie ein Mantra, das seine Trennung von der schlafenden Masse bewirkt und ihm ermöglicht, sie zu verachten – bis seine Flut bitterer Gedanken von Musik unterbrochen wird. Einige wenige Klänge eines fernen Klaviers tauchen die ihn umgebende Szene jäh in neues Licht:

> Ich sehe auf die Uhr: halb vier. Ich wundere mich mehr über die Losgelöstheit dieser Musik als darüber, wann und wo sie erklingt. Mit der Musik wird die verhaltene Wut, die ich soeben noch empfand, vollkommen nichtig. Ihre Schönheit ist keine Einladung, dem Konserven- und Alkoholgeruch zu entfliehen, der über dem Pulk der Schlafenden liegt. Sie bezeichnet lediglich eine Trennungslinie, hinter der die Dinge einer anderen Ordnung gehorchen. Mit einem Mal leuchtet über allem eine Wahrheit auf, die mit Worten nicht zu fassen ist: diese Nacht irgendwo in einem Nichts aus Schnee, ungefähr hundert Zugreisende, die sich

> zusammenkauern – jeder scheint behutsam seine zarte Lebensflamme anzublasen –, dieser Bahnhof mit den versunkenen Bahnsteigen und diese Töne, die wie aus einer anderen Nacht einsickern.

Die gesichtslose Masse verwandelt sich in eine Versammlung von bemitleidenswerten Menschen. Der Erzähler folgt den Tönen dorthin, wo sie herkommen, und so stößt er zufällig auf das Schicksal, das der eigentliche Gegenstand des Buches ist und auf seiner Zugreise in Richtung Westen auftauchen wird, wenn der Pianist seine Geschichte erzählt. Viel ließe sich sagen über die vom politischen Exzess vernichteten Hoffnungen eines jungen Künstlers; von unter falscher Identität verbrachten Kriegsjahren; von einer mithilfe von Musik herbeigeführten Demaskierung, die nicht lügen kann, selbst wenn die Wörter ihre Gewohnheit, wahr zu sein, abgelegt haben. Für uns jedoch ist vor allem die Eröffnung des Romans wichtig: das Erwachen, das einsetzt, wenn unerwartete Schönheit müde Augen mit Staunen erfüllt und auf diese Weise aus einer abstrakten Definition des Lebens ein persönliches Geheimnis macht.

Um eine ganz ähnliche innige Begegnung geht es in *Die Frau vom Weißen Meer* von 2004. Wir werden wiederum in die 1970er-Jahre versetzt, wo ein Schriftsteller aus Leningrad in das Dorf Mirnoje in Sibirien reist, weil er vorhat, eine anti-sowjetische Satire zu verfassen. Auf die Wirklichkeit, die ihn dort erwartet, ist er nicht vorbereitet: eine verlassene Gemeinde alter Frauen und verwundeter Männer; Reliquien der Schlacht um Leningrad; eine Welt ohne Zukunft, in welcher messbare Zeit keine Rolle mehr spielt. »Die Spuren der Geschichte waren verwischt. Es blieben die Goldblättchen des Weidenlaubs auf der schwarzen Seeoberfläche, der erste Schnee, der für gewöhnlich über Nacht fiel, die Stille des

Weißen Meers hinter den Wäldern, das hier zu spüren war.«

Das Symbol der Verlassenheit Mirnojes ist Vera, eine Frau in den Fünfzigern, die drei Jahrzehnte lang darauf gewartet hatte, dass ihr Liebhaber aus dem Krieg heimkomme. Ihre Treue beeindruckt und reizt den Erzähler, dem es unverständlich ist, wie sie sich immer noch der trügerischen Hoffnung auf eine Heimkehr hatte hingeben können. Wir können wiederum dieses Drama beiseitelassen und uns auf die Einsicht richten, zu der es verhilft. Denn entgegen seiner Erwartung und Absicht verliebt sich der Erzähler in die Welt, die er entdeckt:

> Die Zeit von Mirnoje, diese schwebende, stehengebliebene Zeit, sog mich allmählich auf. Ich tauchte in die kaum wahrnehmbare Flut des Herbstlichts ein, in eine Zeit, die kein anderes Ziel hatte als das Gold der verwelkten Blätter, als die zerbrechliche Spitze des Raureifs am Brunnenrand frühmorgens, als den Sturz des Apfels von einem kahlen Ast in einer solch abgeklärten Stille, dass man das Gras unter dem Fallobst umknicken hörte. […] So beschrieb ich in meiner damaligen Sprache diese zeitlosen leuchtenden Augenblicke. Ich ahnte, dass es sich nicht um bloße Quäntchen Harmonie handelte, sondern um ein ganzes Leben. Einen Ausdruck dafür zu finden, war immer mein Traum gewesen.

Die Geringschätzung der Wiedergänger von Mirnoje weicht der Wertschätzung, als er das Opfer und den Mut entdeckt, der dem zugrunde liegt, was bloß wie Fatalismus erscheint. »Ab einem bestimmten Erschöpfungsgrad […] hört die Wirklichkeit auf, dinglich zu sein, und wird Sprache. Ab einem bestimmten Grad des Leidens lässt uns der Schmerz die unmittelbare

Schönheit eines jeden Augenblicks voll und ganz erleben …« Die Schönheit ist Trägerin einer Mission. Sie ist ein Ruf aus einer wunderbaren Welt. »Und mir war die Welt noch nie so schön vorgekommen […] und so sehr wert, durch das Wort vor der schnellen Auslöschung durch unser Handeln bewahrt zu werden.«

Makine schreibt verhalten über die Liebe, als wäre dieser Begriff zu groß, um ohne Garantie dafür benutzt zu werden, all seine Bedingungen zu erfüllen. In seinen Büchern fehlt es nicht an engen Beziehungen und auch nicht an körperlicher Intimität. Aber solche Begegnungen werden mit verwischten Rändern skizziert und als Augenblicke des Ausruhens, des Trostes oder der Liebenswürdigkeit erwähnt, jedoch selten Liebe genannt. Was soll diese Einschränkung? Eine Antwort darauf können wir Makines Werk *Le livre des brèves amours éternelles* von 2011 entnehmen. Es enthält acht Skizzen ekstatischer Erfahrungen. Mit ekstatisch meine ich Augenblicke, in denen die Einsamkeit des Herzens sich in einer derart grenzenlosen Kommunion auflöst, dass sie ewig zu sein scheint.

Makine sagt, dass Erfahrungen wie diese etwas über die Natur der Liebe erschließen. Er beschreibt sie zärtlich. Oder besser, er zeichnet sie mithilfe von Bildern aus dem Leben, das er beobachtet: ein Büschel Schneeglöckchen, das der entstellte Yorka einer verliebten Kindheitsfreundin gibt, um damit ein Glück zu feiern, das er selbst nie verspürt hat; das unwillkürliche Ritual gegenseitiger Achtsamkeit, das die Hingabe eines älteren Paares nach sechzig Ehejahren zum Ausdruck bringt; die Begegnung mit dem Dissidenten Dmitri Ress, der dank der treuen Liebe zu einer Frau, die ihn nicht liebte, die Stärke fand, während langer Jahre im Gulag der Bitterkeit zu widerstehen, sodass er gegen Ende seines schmerzvollen Lebens als Testament formulieren konnte: »Meine

Kameraden im Lager pflegten mich den ›Dichter‹ zu nennen. Wenn das nur gestimmt hätte! Ich sollte besser wissen, wie von der Freude und dem Licht zu sprechen ist, das ich heute überall finde.« Solche Anzeichen der Offenbarung zeichnen sich einerseits reliefartig auf dem Hintergrund eines gesichtslosen Kollektivismus ab und andererseits auf demjenigen der banalen Gleichgültigkeit des Westens. Wiederum demaskiert »Schönheit« die Ideologie – eine Schönheit, die ebenso einen ethischen wie einen ästhetischen Wert besitzt. Ein Strahl Schönheit kann da hervorbrechen, wo wir ihn am wenigsten erwarten, aus dem, was »niedrig, grau und bitterarm« zu sein scheint. Ihn wahrnehmen heißt verändert werden. Ihn mit anderen teilen, ihn gemeinsam entdecken heißt lieben; auf diese Weise lieben heißt »nicht länger dieser Welt angehören«.

Mit diesen Beispielen wecken wir eine zunehmende Empfänglichkeit für »Schönheit«. Schönheit erweckt den Menschen aus der Erstarrung in Zynismus und eröffnet ihm die Einsicht, dass kein Menschenleben nur als Abstraktion existiert. Das wirkt sich auf erstaunliche Weise auf die Erfahrung der Zeit aus, die sich nicht als absoluter Wert erweist, sondern als etwas Relatives und sogar Vorübergehendes: Ist die Aufmerksamkeit des Menschen auf Schönheit erst einmal erwacht, so stellen die Menschen fest, dass sie Träger einer *größeren* Wirklichkeit sind, die, wenn sie ein Echo ihrer selbst im Universum findet, die Zeit besiegt und eine Dimension einführt, worin nur das *Wort* andauert. Schönheit schmiedet schließlich die Gemeinschaft zwischen Menschen, indem sie auf einen universalen Bereich verweist, worin die individuelle Einsamkeit aufhört, obwohl das Personsein andauert. In dieser Welt jenseits von Leben und Tod ist die Liebe beheimatet. Und dieses »dort« ist »hier« zugänglich. Wir können der Ewigkeit

»jetzt« begegnen. Makine eröffnet ohne die geringste Sentimentalität die intimsten Kammern des Herzens. Wenn man ihn liest, empfindet man sich schließlich als recht verletzlich.

Ich will nicht versuchen, Makine als krypto-christlichen Schriftsteller zu vereinnahmen. Ich will lediglich anmerken, dass er sich aus christlicher Sicht auf der Schwelle zum »logischen« Geheimnis befindet. Was er als Ruf der Schönheit bezeichnet, trägt die Prägung des *pothos* von Athanasius. Es ist eine Sehnsucht nach etwas, das man einmal gekannt, aber inzwischen verloren hat. Makine gehört wie Rilke zu der Gattung von Künstlern, die Claudel »Dichter der Nacht« nannte, vom Anruf des *Logos* Aufgeschreckte: blinde Seher, die das Geheimnis nicht kennen, das sie ahnen, doch uns, die wir Wissende zu sein behaupten, aber beim Sehen versagen, viel beibringen können. Sie bringen in einer Aufstiegsbewegung transzendente Werte zur Sprache und beginnen mit den Sinnen. Auf diese Weise helfen sie uns sehen, was Athanasius sah: dass bei unserer Suche nach der Erkenntnis und Liebe eines fleischgewordenen Gottes unser Leib ein bevorzugtes Instrument ist.

Der christliche Diskurs setzt oft am entgegengesetzten Ende des Spektrums an, mit Begriffen des Transzendenten, und man vergisst dabei, dass Begriffe wie »Gnade«, »Sünde«, »Erlösung«, ja sogar »Gott« in unserer jetzigen Welt weithin bar allen Sinnes geworden sind und man sie heute für Hieroglyphen aus einem überholten Stadium der kulturellen Entwicklung hält. Ob wir das mögen oder nicht, kommt heute das Angebot des Glaubens dem Durchschnittsmenschen auf der Straße so relevant vor wie das Credo, das Makine in einem seiner Bücher beschreibt: Auf die Front einer Anlage für chemische Waffen war mit Betonbuchstaben die Parole gesetzt: »Lang lebe der Marxismus-Leninismus, diese

ewig lebendige, kreative, revolutionäre Doktrin!« Die letzten Buchstaben, so bemerkt Makine, »verloren sich im Rauch, der über der Industrieanlage hing«. Unsere Zeit ist der Wörter müde. Sie verabscheut Dogmen. Aber sie weiß um den Sinn der Sehnsucht. Sie sehnt sich verwirrt, ohne zu wissen, *wonach*. Aber das Gefühl, in sich eine Leere zu tragen, die dringend auszufüllen wäre, ist da. Meiner Überzeugung nach ist es sehr notwendig, die »logische« Zielrichtung dieser Sehnsucht aufzuzeigen und verständlich vorzustellen, dass die Art von Sehnsucht, die Makine beschreibt (und Leser in 40 Sprachen wiedererkennen), der christlichen Befindlichkeit nicht fremd ist, sondern in Christus ihre Erfüllung findet. Das Evangelium steht unserer Sehnsucht nicht im Weg, sondern bekräftigt sie und versichert uns, dass das, wonach wir uns sehnen, wirklich und wesentlich ist. In der abendländischen christlichen Liturgie singt man davon an Weihnachten, wenn das fleischgewordene Wort als *expectatio gentium*, Erwartung aller Völker begrüßt wird.

Im Advent wird mit dem Ruf »Wachet auf!« zu diesem Erwarten ermahnt. Ein poetisches Zeugnis wie das von Makine könnte uns verführen, in jener süßen Benommenheit zu verharren, die dem vollen Erwachen vorausgeht, solange wir immer noch frei sind, uns in die Umarmung des Schlafes zurücksinken zu lassen. Es ist eine große Versuchung, uns in den Traum von Schönheit zu verlieben, solange wir uns ihre Wirklichkeit vom Leib halten: nahe genug, um unsere Sinnlichkeit zu befriedigen; weit genug weg, um ihre Ansprüche zu vermeiden. So ist es auch möglich, die »Logik« der Sehnsucht zu erkennen, während man ein »logisches« Verhalten dazu unterlässt. Um eine derart verführerische, aber letztlich unbefriedigende Geisteträgheit zu vermeiden, können wir uns daran erinnern, dass »Acht geben« nur ein Aspekt der *Achtsamkeit* ist.

Ein weiterer, nicht weniger wichtiger Aspekt folgt auf dem Fuß: dass man für das Wahrgenommene Verantwortung übernimmt, sich darum sorgt, es schützt und weitergibt. Unser diesbezügliches Verhalten wird die Echtheit unserer Reaktion auf den Anruf der Schönheit bestimmen. Es wird zeigen, ob wir das Wort willkommen heißen, das unsere Sehnsucht ankündigt; ob wir seiner Musik folgen und eine verwandelnde Begegnung wagen oder ob wir uns entscheiden, die »andere Nacht« anders *bleiben* zu lassen, als verschwommenen Eindruck, den wir in Zeiten der Not wie eine Schallplatte mit schwermütiger Musik für Regennächte aufkommen lassen. Athanasius erinnert uns daran, dass wir mit Themen von Leben und Sterben zu tun haben. Ein anderer, der das auch kannte, war Johannes von Antiochien, genannt *Chrysostomos.* In einem Gebet, das er vor sechzehn Jahrhunderten verfasste, spricht er mit unverminderter Kraft von Wirklichkeiten, die ich nur tastend erahnen kann:

Ἔθελξας πόθῳ με, Χριστέ,
καὶ ἠλλοίωσας τῷ θείῳ σου ἔρωτι,
ἀλλὰ κατάφλεξον πυρὶ ἀΰλῳ,
τὰς ἁμαρτίας μου
καὶ ἐμπλησθῆναι τῆς ἐν σοὶ τρυφῆς καταξίωσον,
ἵνα τὰς δύο σκιρτῶν μεγαλύνω, ἀγαθέ,
παρουσίας σου.

Du hast auf mich, o Christus, einen Zauber der Sehnsucht gelegt,
hast mich mit einem überaus göttlichen Eros bezaubert:
verzehre deshalb meine Sünden mit geistigem Feuer;
lass es dir gefallen, mich mit deinen süßen Wonnen zu erfüllen.

Dann werde ich deine Ankunft in der Vergangenheit bezeugen
und auch jene, die wir immer noch voller Freude erwarten,
o gnädiger Gott.

Nachwort: In memoriam

Dieses Buch habe ich dem Gedächtnis von Vater Michael Kayal gewidmet, einem armenisch-katholischen Priester aus Aleppo. Im Frühjahr 2012 kehrte er als 26-Jähriger neugeweiht nach Syrien zurück, nachdem er seine Studien am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom abgeschlossen hatte. Ich war ihm damals fast täglich begegnet. Wir kannten einander nicht, grüßten uns aber immer, wenn wir uns begegneten. Er beeindruckte mich als freundlicher, höflicher Mensch, wenn ich ihn in der Aula oder Bibliothek sah, er hinter seinem kleinen Berg von Büchern, ich hinter dem meinen. Das Syrien, in das Michael zurückkehrte, war in Aufruhr. Das Öl seiner Priesterweihe war in seinen Handflächen noch kaum getrocknet, als er schon die Aufgabe anpackte, den Ärmsten der Armen zu helfen. Er besuchte täglich die Unterkünfte der Heimatlosen gleich welchen Glaubens, die infolge des verheerenden Kriegs von daheim vertrieben waren. Er brachte ihnen Nahrungsmittel, Medikamente, geistlichen Beistand und die Gabe seiner selbst. Wie so viele seiner Landsleute litt er unter der Last eines sinnlosen, zerstörerischen Krieges, ließ sich jedoch nicht von der Resignation übermannen.

Einer seiner Freunde erinnert sich an seinen Ausspruch: »Ich kann nur eines tun: dienen. Nichts ist größer als das.« Am 9. Februar 2013 bestieg er einen Bus, der von Aleppo abfuhr. Unterwegs kaperten Aufständische den Bus. Michael wurde von Bewaffneten entführt, die bei seiner Familie anriefen und ein astronomisch hohes

Lösegeld verlangten. Zum Beweis seiner Identität durfte er einen Augenblick lang mit seiner Mutter sprechen. Die Zeit reichte gerade dafür, seiner Mutter zu sagen: »Mama, bete für mich!« Seither hat niemand mehr etwas von ihm gehört. Wir wissen nicht, ob er noch in dieser Welt weilt und ob sein Name zum Memento für die noch Lebenden oder schon zum Memento für die Toten gehört. Ganz gleich, ob seine Lebensrose noch in festem Boden wurzelt oder ob sie abgeschnitten wurde, wird er nicht der Vergessenheit anheimfallen.

Wenn ich an Michael denke – und ich denke täglich an ihn –, empfinde ich zuweilen eine Abneigung, wie ich sie als Kind hatte, wenn ich sah, was für Wunden Bosheit und Schlechtigkeit schlagen können. Konfrontiert mit dem *mysterium iniquitatis*, dem »Geheimnis des Bösen«, empfinden wir die Notwendigkeit, in irgendeiner Weise zu reagieren. Aber was könnten wir sagen? Das Böse ist *unlogisch*. Zu solchen Zeiten fühle ich mich wie die Wanderer nach Emmaus, die, von einer vorübergehenden Lähmung befallen, traurig stehen blieben (vgl. Lk 24,17).

Ihre Geschichte geht aber doch weiter. Der Fremde in ihrer Mitte ermutigt sie zum Weitergehen, nimmt sie mit. Er hört ihnen zu, fordert sie heraus, gibt ihnen Erklärungen. Ohne dass die Wanderer sich dessen ganz bewusst werden, hebt er ihre Trauer auf. Er verleiht dem Geschehenen Sinn. Bei Tisch verwandelt er es. Was als Verlust erschien, erweist sich als Gewinn; die scheinbare Niederlage offenbart ihr Antlitz als Sieg; angesichts einer Gegenwart, die das Herz in Flammen setzt, schmilzt das Alleinsein weg. Die zwei, vor Kurzem noch mutlos und voller Schwermut, unfähig zum Weitergehen, eilen nach Jerusalem zurück, berstend vor einem neuen Verständnis, ungeduldig, es schleunigst mit anderen teilen zu können.

Auf kontemplative Menschen hat der Augenblick der Einsicht in Emmaus schon immer große Anziehungskraft

ausgeübt. Manche haben ihn wunderbar auf Gemälden dargestellt. Ich liebe Rembrandts *Mahl in Emmaus* im Musée Jacquemart-André. Darauf geht von Christus ein heller Lichtschein aus. Kleopas – oder ist es sein Gefährte? – ist vom Stuhl gestürzt und aufgesprungen, um gleich wieder auf die Knie zu fallen, während im Raum nebenan die Frau des Gastwirts ungestört weiter ihre Arbeit verrichtet. Sie macht uns darauf aufmerksam, dass es zwar eine sensationelle, doch höchst private Szene ist.

Mir gefällt auch Caravaggios Darstellung des Emmaus-Mahls in der Londoner Nationalgalerie sehr gut. Hier sind die Pilger Männer von fortgeschrittenem Alter, zerzaust und zerbrechlich dreinblickend, und können es kaum glauben, dass Christi ermutigende Segensgeste sie rechtfertigt.

Eine Darstellung, die mich besonders berührt, findet sich auf einem Fresko des französischen Künstlers Arcabas (1926–2018) in Saint-Hugues de Chartreuse. Arcabas legt das Mahl in Emmaus mit der Natürlichkeit eines Menschen aus, der sein Leben lang ganz selbstverständlich mit dieser Szene gelebt hat. Es herrscht eine freundschaftliche Stimmung. Der Betrachter wird gastfreundlich mit einbezogen. Die Pilger sprechen miteinander. Christus schweigt nachdenklich, zurückhaltend. Aber er bringt Wärme in dieses Bild. Er weiß, dass seine Gefährten noch miteinander reden müssen, ehe sie zuhören können. Sie sind ganz von dem eingenommen, was sie erlebt haben.

Abb. 7: Arcabas, *Das Mahl in Emmaus*

Arcabas macht uns auf etwas Wesentliches aufmerksam: Gott gedenkt unser, noch ehe wir seiner gedenken. Christus sucht die Wanderer auf, während sie schon die Hoffnung verloren haben, ihn zu finden. Er hört ihre Not als stummen Ruf. Im nächsten Augenblick wird er das Brot des Trauerns als eucharistische Hostie hochhalten. Hinter dem Pilger rechts sitzt eine vierte Person, deren Profil versteckt bleibt. Ich sehe darin mich – oder Sie. Wir sind

eingeladen, uns mit hinzusetzen und unsere eigene Geschichte zu erzählen, und zwar mit der Gewissheit, dass wir Gott nie aus dem Sinn gekommen sind. Das Alte ist vergangen. Das Neue ist gekommen. Auf allem liegt ein goldener Schimmer.

Der norwegische Dichter Olaf Bull (1883–1933), der sechsmal für den Nobelpreis nominiert wurde, widmete einen bedeutenden Teil seiner Werke der elegischen Besinnung über den frühzeitigen Tod der Frau, die er liebte. Diese Gedichte durchzieht ein bohrender Schmerz, aber dennoch pulsieren sie in der Gewissheit, darin liege ein tiefer Sinn. So verleiht er ihnen eine Art von Jubel, von Freude in reinster Form.

In einem dieser Texte mit dem Titel *Im Kloster* beschreibt der Dichter, wie er im Park von Tre Fontane sitzt, der ehrwürdigen Abtei in einer römischen Vorstadt, die der heilige Bernhard als Zisterzienserkloster wiedergegründet hatte. Er ist in trauervolles Träumen versunken und benommen von Selbstmitleid. Die sinkende Sonne am Horizont scheint den sterbenden Funken seiner Seele zu symbolisieren. Ihn überkommt Traurigkeit. Aber da erhebt sich wortlos der Mönch, der mit ihm am Tisch gesessen und zugehört hatte. »Mit einem Glas reinen Falerno-Weines in der Hand« spricht der Mann des Schweigens in die einfallende Nacht hinein glühende Worte. Er ermahnt den Dichter, seiner Liebe zu gedenken, die keinerlei Anhauch des Todes auslöschen könne. Solches Erinnern, beladen mit Ewigkeit, vergehe nie, ja werde für immer bleiben:

> »*Ja, mindet lever i slegtens hjerter,*
> *hver strime liv over dødens hvælv,*
> *til mennesket gjennem stride smerter*
> *er gaat til minderne selv.*

Da sker det store, at os, de mindre,
som drømte bro mellem før og nu,
os skal en større natur erindre
og holde fast i sin hu!

Det er min tro, at i smertenslandet
er al erindring et livets frø,
en liten gnist fra den sol af sandhet,
at intet levet kan dø!«

Saa varmt og stille og stort faldt ordet.
Og begge lyttet paa samme gang:
Fra klosterhavenes dyp kom koret
av barnestemmer, som sang –

Og jeg gik hjem over slettens øde,
og munken vandret sin aftentur
imellem alle de blide døde
bak Campo-Santoens mur.

»Ja, im Herzen unseres Geschlechts pocht die Erinnerung,
schickt jeden ihrer Strahlen in des Todes Abgrund,
bis der Mensch nach großer Mühsal
zur Erinnerung hinübergeht.

Dann geschieht das Unerhörte: An uns, die Kleinen,
die wir eine Brücke zwischen einst und jetzt erträumen,
wird sich ein Größerer erinnern,
der uns ganz sicher im Gedächtnis wahrt.

Dies ist mein Glaube: dass all unser Erinnern hier in dieser Heimat
voller Schmerzen die Saat prallen Lebens ist,

ein Funke von der großen Sonne jener Wahrheit,
dass, was lebendig war, nicht sterben kann!«

Dies Wort – warm, still, gewaltig – fiel so.
Wir beide horchten mit gespannten Sinnen hin,
als aus den Tiefen dieses Klostergartens
ein Chor von Kinderstimmen sich erhob.

So ging ich heim, quer übers leere Wiesenstück,
indes der Mönch sich seinem Abendgange hingab,
die liebenswerten Toten zu besuchen,
die bei des Friedhofs Mauer in Stille ruhn.

Anmerkungen zum Text und zu den Quellen

ZUR EINFÜHRUNG

Die Texte im letzten Satz von Mahlers Symphonie *Auferstehung* stammen zum größten Teil von ihm selbst. Ich zitiere sie vom Plattentext der Aufnahme, die ich gehört habe: Gustav Mahler, Symphony No. 2, »Auferstehungs-Symphonie«, New York Philharmonic Orchestra, conducted by Leonard Bernstein (Deutsche Grammophon, 1986). Die Bibelstellen, die mich besonders beeindruckten, noch ehe ich wusste, dass es sich um Bibelstellen handelte, waren Jes 26,9, Joh 16,22 und Eph 5,13.

KAPITEL 1

Kapitel 49 der Benediktsregel handelt von der Beobachtung der Fastenzeit; in Kapitel 15 werden die »Zeiten für das [Singen des] Halleluja« angegeben; in Kapitel 18 wird angeordnet, jeden Sonntag bei den Vigilien mit dem Psalter wieder von vorne anzufangen.

Die Oration des Aschermittwochs sowie andere liturgische Texte habe ich aus dem Lateinischen übersetzt, da die offiziellen deutschen Übersetzungen teilweise deutlich vom originalen Wortlaut abweichen.

Die Bemerkungen von Origenes über die Schöpfung stammen aus seiner ersten Predigt über die Genesis, in: *Homélies sur la Genèse*, hg. u. [ins Franz.] übers. v. Louis

Doutreleau, Paris: Cerf, Sources Chrétiennes 7*bis*, 1976, S. 56 ff.

Die Stelle aus Aristophanes findet sich in *Die Wolken*, übers. v. Niklas Holzberg, Reclam, Stuttgart 2014, S. 17 (V. 227–234).

Dag Hammarskjölds *Markings* habe ich neu übersetzt anhand von *Vägmarken*, Stockholm 1963.

Das Gedicht *The Collar* ist zitiert aus *The English Poems of George Herbert*, hg. v. C.A. Patrides, London 1974, S. 161 f.

Stig Dagermans Essay wurde erstmals 1952 in der Zeitschrift *Husmodern* veröffentlicht. Die Standardausgabe findet sich in: *Vårt behov av tröst. Prosa och poesi,* hg. v. Olof Lagercrantz, Stockholm 1963, S. 285–291.

Die Statistik von Treblinka stammt aus einer Fußnote in Vasily Grossmans *The Hell of Treblinka*, in: *The Road. Short Fiction and Essays*, übers. v. Robert u. Elizabeth Chandler mit Olga Mukovnikova, mit einer Einführung und Anmerkungen von Robert Chandler und Yuri Bit-Yunan, London 2010, S. 127, Anm. 1. Die Stellen aus dem Essay finden sich auf S. 162 und 169.

Dagermans Brief ist abgedruckt in: Olof Lagercrantz, *Stig Dagerman*, Stockholm 1958, Nachdruck Pan 2004, S. 217.

KAPITEL 2

Für die rabbinischen Lesarten der Ansprache Moses gegenüber Beth-Pegor (Dtn 3,29) bin ich den sehr nützlichen Anmerkungen von Chefrabbiner Joseph Herman Hertz in seinem *Pentateuch and Haftorahs*, London 2001, 2. Aufl., S. 765 verpflichtet.

Der hl. Bernhard entfaltet das Bild vom Sämann der Erinnerung in der Predigt vor den Klerikern von Paris in *De Conversione* III,4. Der lateinische Begriff ist *sentina*, der

laut *Lewis und Short* zuerst die Bedeutung hatte: »das schmutzige Wasser, das sich auf dem Boden eines Schiffs ansammelt«.

Die Geschichte über Makarios den Großen findet sich in der Alphabetischen Sammlung der *Apophthegmata Patrum* in § 31 der Aussprüche des Makarios.

Lucien Aubry bietet eine wissenschaftliche Darstellung der Bedeutung der Wüsten-Tradition bei der Reform von La Trappe in seinem Essay *Les Pères des déserts à La Trappe*, in: *Cîteaux: Commentarii cistercienses* 32 (1981), S. 167–214. Dem habe ich die beiden Zitate aus den Schriften Rancés entnommen.

Eine wertvolle Einführung in das Leben Marias von Ägypten gibt Benedicta Ward, *Harlots of the Desert. A Study of Repentance in Early Monastic Sources* (Cistercian Publications), Kalamazoo 1987. Sr. Benedicta bietet eine ausgezeichnete Übersetzung aus dem Lateinischen ins Englische. Für die Zwecke des vorliegenden Buchs habe ich mich jedoch für eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen entschieden, das den Anspruch auf höheres Alter hat. Der griechische Text findet sich in Migne, *Patrologia Graeca* 87, Spalten 3697–3726.

KAPITEL 3

Raschis Anmerkungen finden sich in seinem Kommentar zu Genesis 13,11–16. Die Ausgabe, die mir zur Verfügung stand, ist: Rashi di Troyes, *Commento alle Genesi*, übers. v. Luigi Cattani, Genf & Mailand 1985, Nachdruck 2011, S. 93.

Die Ausführungen von Origenes über Lot und seine Frau stammen aus der fünften Predigt über das Buch Genesis, in: *Homélies sur la Genèse,* S. 162 ff.

Das Gedicht *Lots Frau* ist enthalten in: Anna Achmatowa. Gedichte, ausgewählt u. übertragen v. Hans

Baumann, Langewiesche-Brandt Verlag, Ebenhausen bei München 1967, S. 63.

Die Aphorismen des hl. Bernhard stammen aus zwei seiner Weihnachtspredigten, *Vig. Nat.* II,8 und *Purif.* II,3.

A. N. Wilson entwirft eine düstere Projektion in seiner Biografie: *Tolstoy*, London 1988, S. 431. Henri Troyats Bemerkungen finden sich in seiner ebenso konservativ betitelten Lebensbeschreibung: *Tolstoï,* Paris 1965, S. 654. Lina Steiners Essay *Simplicity and Saintliness in Tolstoy's Father Sergius* wird demnächst in die Sammlung *Naïvetés* aufgenommen, hg. v. Isabelle de Vendeuvre bei Hermann, Paris. Ich zitiere Tolstois Kurzgeschichte aus der Übersetzung von Alexander Eliasberg, online abrufbar unter https://www.projekt-gutenberg.org/tolstoi/ssergij/index.html. Newman äußert die Bemerkung »*to be at ease, is to be unsafe*« in: *Parochial and Plain Sermons* I,4. Die Art und Weise, wie Tolstoi sich ganz auf Dimitri von Rostows *Leben* verlässt, stellt Rostislav Pletnev meisterhaft dar in dem Artikel: *›Vater Sergej‹ und die russischen Heiligenleben*, in: *Zeitschrift für Slavische Philologie* 10 (1933), S. 106–125. Eigenartigerweise wird der Inhalt zuweilen sogar von Autoren übersehen, die ihn zitieren.

Der Hymnus zum Fest des heiligen Jakobus des Fasters findet sich im *Prolog von Ohrid*, zusammengestellt von Nikolaj Velimirović unter dem Datum des 4. März.

KAPITEL 4

Im 20. Kapitel seines *Briefs an die Epheser* bezeichnet Ignatius von Antiochien die Eucharistie als φάρμακον ἀθανασίας (*pharmakon athanasias*).

Das *Tenebrae*-Responsorium beruht auf der Vulgata-Fassung von Jer 11,19, worin die Widersacher Jesu zueinander sagen: »*Mittamus lignum in panem eius*, lasst uns Holz in sein Brot legen«, womit symbolisch auf das

Kreuzesholz verwiesen wird. Die Übersetzung der Vulgata stammt aus *BIBLIA SACRA VULGATA. Lateinisch-deutsch*, hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger, De Gruyter, Berlin 2018.

Das Gedicht *La messe là-bas* von Paul Claudel zitiere ich nach Hans Urs von Balthasars Übersetzung *Die Messe des Verbannten* (Christliche Meister 13), Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, S. 37 f.

Die wichtige Stelle über das Kreuz in den *Ermahnungen* des hl. Franziskus findet sich in Kapitel 5 mit dem Titel: »Dass niemand sich stolz erhebe, sich vielmehr im Kreuze des Herrn rühme.«

Die Zitate aus Maïti Girtanner sind ihrem Gespräch mit Guillaume Tabard entnommen, *Même les bourreaux ont une âme* (CLD Paris, 2006) und der DVD *Résistance et Pardon: Maïti Girtanner*, produziert v. Michel Farin, La Procure, Paris 2005.

KAPITEL 5

Auf die Etymologie von ἀλήθεια (*alétheia*) bin ich zuerst dank Pavel Florenskis grundlegendem Werk gestoßen: *La Colonne et le fondement de la vérité. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, übers. v. Constantin Andronikof, *L'Âge de l'homme*, Lausanne 1975, S. 19 f.

Die Stelle aus der Aeneis findet sich in Buch VI, Zeilen 703–715. Ich zitiere aus der Übersetzung von Johann Heinrich Voß, hg. v. Otto Güthling, Reclam, Leipzig 1875, online abrufbar unter https://www.projekt-gutenberg.org/vergil/aeneis/aeneis.html.

Wie Irenäus die göttliche Offenbarung versteht, wird in Nr. 53 des *Katechismus der katholischen Kirche,* München, Wien, Oldenbourg u.a. 1993, S. 54, vorgestellt.

Iulia de Beausobre beschreibt ihre Vision des erlösten Baums in: *Flame in the Snow: A Life of St. Serafim of*

Sarov, Templegate (1945), Springfield 1996, S. 8. Georgij Fedotow äußert seine Bemerkungen zu Serafims Bedeutung für die orthodoxe Renaissance in seinem Buch *Treasury of Russian Spirituality*, Sheed & Ward, London 1952, S. 245. Serafims *Gespräch mit Motowilow* ist in einer ganzen Anzahl von Fassungen verbreitet. Ich habe fünf vorhandene englische Übersetzungen miteinander verglichen: Dobbie-Bateman (1936), Fedotow (1952), Sr. Gabriel Anne (1975), Bolschakow (1977) und Phillips (2010). Keine zwei sind inhaltlich identisch; sie weisen Unterschiede auf, die sich nicht darauf zurückführen lassen, wie man sie zwischen der »kürzeren« und der »längeren« Fassung machen kann. Mir ist keine allgemein anerkannte kritische Ausgabe des russischen Textes bekannt oder eine verlässliche Überlieferungsgeschichte. Bei der Ausgabe, die ich bevorzugt habe, handelt es sich um die französische, revidierte Übersetzung von Madame Mouraviev, mit e. Einf. hg. v. Michel Evdokimov, die ihr Autorität verleiht: *Seraphim de Sarov. Entretien avec Motovilov*, Arfuyen, Orbey 2002. Theodora Bosanquets Rezension von *Flame in the Snow* erschien am 29. September 1945 in *Time and Tide, S.* 816. Lady Namiers Bericht über den Auftrag der russischen Nonne wird zitiert in Constance Babington Smith, *Iulia de Beausobre. A Russian Christian in the West*, Darton, Longman and Todd, London 1983, S. 40 f.

KAPITEL 6

Eine Version dieses Kapitels wurde erstmals 2013 bei einem Vortrag im Fetzer Institute vorgestellt.

Stundenbuch von Rainer Maria Rilke, in: *Die Gedichte,* Insel, Frankfurt am Main 1998, S. 224.

Für Athanasius' *De incarnatione* habe ich mich auf Kannengiessers kritische Ausgabe des griechischen Textes verlassen, in: *Sources Chrétiennes* 199, Cerf, Paris 1973.

Makines *Musik eines Lebens* erschien erstmals 2003 bei Hoffmann und Campe auf Deutsch (ich zitiere die Taschenbuchausgabe aus dem btb-Verlag von 2005), *Die Frau vom Weißen Meer* 2009 im Diana-Verlag (© Editions du Seuil, 2004). *Le livre des brèves amours éternelles* ist noch nicht auf Deutsch erschienen. Seine Gedanken über die potenziell totalitäre Weltsicht von Einsprachigen äußerte Makine am 31. Januar 1999 im *Independent*.

Claudel erklärte, was es heißt, ein Dichter der Nacht zu sein, in dem Essay über Mallarmé, *La Catastrophe d'Igitur*, geschrieben 1926 in Tokyo, enthalten in *Œuvres en prose,* Gallimard, Paris 1965, S. 508–513.

Das Gebet der Sehnsucht stammt aus *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom*, hg. v. Placid de Meester, London, Burns, Oates & Washbourne 1926, S. 96.

NACHWORT

Das Gedicht *Ved Klosteret* von Olaf Bull findet sich in *Samlede Digte*, Gyldendal, Oslo 1959, 5. Aufl. S. 153 f.

In jedem Kapitel dient ein Fries aus spiralförmigen Ranken als visuelle Trennlinie. Es handelt sich um ein Detail aus dem Vita-Humana-Zyklus, der in der Abtei Tre Fontane in den 1960er-Jahren während des Wiederaufbaus freigelegt wurde. Der Zyklus ist ein Produkt des späten dreizehnten oder frühen vierzehnten Jahrhunderts, ein entzückendes Beispiel des christlichen Humanismus im zisterziensischen Erbe. Der Zyklus wird in Kristin B. Aavitslands Monografie *Imagining the Human Condition in Medieval Rome* analytisch dargestellt: *The Cistercian Fresco Cycle at Abbazia delle Tre Fontane* (Ashgate, London 2012).

Bildnachweise

Abb. 1: Stig Dagerman umgeben von Schauspielerinnen, anlässlich der Aufführung seines Stückes *Nobody Goes Free*, Malmö, 1949.

Abb. 2: Maria von Ägypten erhält einen Mantel vom Mönch Zosimas, um sich zu bedecken. Meister von Dunois: Stundenbuch des Jean d'Orléans, Graf von Dunois, Frankreich ca. 1440–1450, Sammlung Yates Thomson Ms. 3, f. 287r, The British Library, London.

Abb. 3: Die Dichterin Anna Achmatova (1889–1966), Aufnahme ca. 1925; Fine Art Images / Heritage Images / Alamy Stock Foto.

Abb. 4: de Zurbarán, Francisco: Agnus Dei, zw. 1635 u. 1640, Öl auf Leinwand, Museo Nacional del Prado, Madrid. Spanien.

Abb. 5: Die Translation der Gebeine des Serafim von Sarov anlässlich seiner Kanonisation. Zar Nikolaus II. vorne rechts als Träger, Aufnahme 1903; Quelle: SPUTNIK/Alamy Stock Foto.

Abb. 6: Rodin, Auguste: Mains d'Amants, 1904, Marmor, Musée Rodin, Paris.

Abb. 7: Arcabas (Jean-Marie Pirot): Les pèlerins d'Emmaüs (1985), Musée d'art sacré contemporain, Église Saint-

Hugues de Chartreuse, Saint-Pierre-de-Chartreuse, Frankreich. © VG Bild-Kunst, Bonn 2020

Über den Autor

Foto: © Margot Krebs Neal

ERIK VARDEN OCSO
geb. 1974, studierte Theologie in Cambridge, Paris und Rom. Der gebürtige Norweger war Abt des englischen Trappistenklosters Mount Saint Bernard Abbey. Er wurde 2020 zum Bischof von Trondheim geweiht, daneben ist er gefragter Prediger, geistlicher Begleiter und Buchautor.